

La balsa de la Medusa

Estudios filosóficos

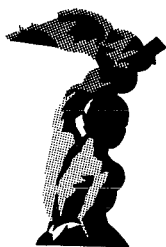
**Traducción de
Carmen Santos**

Del mismo autor
en **La balsa de la Medusa:**

- 4. *Escritos sobre Leonardo da Vinci*
- 18. *La idea fija*
- 39. *Teoría poética y estética*

Paul Valéry

Estudios filosóficos



La bête de la Méduse
Visor

La balsa de la Medusa, 62

Colección dirigida por
Valeriano Bozal

© Éditions Gallimard, París, 1957
© de la presente edición, Visor Distribuciones, S. A., 1993
Tomás Bretón, 55, 28045 Madrid
ISBN: 84-7774-562-5
Depósito legal: M. 30.469-1993
Visor Fotocomposición
Impreso en España - *Printed in Spain*
Gráficas Rógar, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)

Índice

1.	<i>Fragmento de un Descartes</i>	11
2.	<i>Descartes</i>	19
3.	<i>Una impresión sobre Descartes</i>	41
4.	<i>Segunda impresión sobre Descartes</i>	79
5.	<i>El retorno de Holanda</i>	83
6.	<i>A propósito de Eurêka</i>	97
7.	<i>Svedenborg</i>	113
8.	<i>Discurso sobre Bergson</i>	133
9.	<i>El hombre y la concha</i>	139
10.	<i>Discurso a los cirujanos</i>	163
11.	<i>Sencillas reflexiones sobre el cuerpo</i>	183
12.	<i>Estudios y fragmentos sobre el sueño</i>	195
13.	<i>Informe sobre los premios de la virtud</i>	201
14.	<i>El «Miedo a los muertos»</i>	229
15.	<i>Una pequeña carta sobre los mitos</i>	233

Fragmento de un Descartes

Hace quince años existía todavía, en una calle cercana a la place Róyale, un cuartel de gendarmes al que acudían los reservistas para que se les apostillaran y timbraran los papeles militares.

El hombre entraba orientándose en un patio noble y familiar. Los despachos que buscaba se encontraban a su izquierda bajo unos soportales en arco carpanel que era todo lo que restaba de un claustro bastante antiguo. Esta arruinada majestad se acomodaba a la grata vida, semi oficial, semi íntima, instaurada desde el Primer Imperio. Había un plantón, la mente ausente; jaulas con canarios colgadas de los pilares; quepis y macetas en las ventanas; aquí y allá se secaban sobre cuerdas algunos pantalones blancos. Un año con otro atravesaban necesariamente ese patio un centenar de miles de movilizables. No sé si alguno de ellos sospecharía que se trataba de un peregrinaje. La propia autoridad que lo

Nouvelle Revue Française, n.º 140, 1-5-1925, pp. 834-840. Reeditado como *Avant-propos* a Descartes, *Discours de la méthode, suivi de six lettres, de pensées et de fragments*, Éd. d'art Édouard Pelletan, 1925. Incluido en *Variété II* (1929), *Oeuvres*, tomo G, *Variété-deuxième volume* (1937).

ordenaba, por muy superior que fuera, tampoco conocía su verdadero objetivo. Creía mover las matrículas exclusivamente para sus fines cuando nos obligaba, sin saberlo, a visitar uno de los monumentos más respetables de la historia del pensamiento.

Este cuartel ocupaba el lugar de un convento y los gendarmes el de los Mínimos. Allí vivió y murió el P. Mersenne, hombre muy útil y bastante considerado en el mundo de las ideas de comienzos del siglo XVII; religioso sencillo y lleno de curiosidad que planteaba problemas, enigmas en ocasiones, a toda una Europa intelectual muy distinta de la nuestra, agente de fermentación científica y de unión entre los sabios de diferente religión; amigo de infancia, amigo constante y excesivo de Descartes, propagador de sus doctrinas, y uno de los más amables entre esos seres secundarios cuyo papel es tal vez esencial en la evolución de los grandes hombres y en el desencadenamiento de las grandes cosas. Sería un estudio bastante novedoso, y supongo que fructuoso. Una investigación sistemática en la historia de estos auxiliares, de estos oficiosos, de estos confidentes o intermediarios, que aparecen siempre en las proximidades del genio y entre las pequeñas causas vivientes de los grandes acontecimientos.

Cuando Descartes venía a París, iban a visitarle por la mañana a los Mínimos de la place Róyale, residencia de ese Padre tan estimable. Recibió al Sr. Melian el 11 de julio de 1644. En junio de 1647, volviendo de La Haya, se aloja en casa del abad Picot, en la rue Geoffroy-Lasnier, y redacta el prefacio de los *Principios*. Parte a Bretaña, llamado por algún asunto, y regresa por el Poitu y la Touraine, y a su regreso a París recibe la buena nueva de una pensión de tres mil libras de renta que el rey le acaba de conceder a petición del Cardenal Ministro. Las nuevas de esta clase se han vuelto raras.

Es entonces cuando «el Sr. Pascal, el joven, que se encuentra en París, siente el deseo de verle y recibe la satisfacción de conversar con él en los *Mínimos*, donde se le había hecho saber que podría encontrarlo. El Sr. Descartes escuchó con agrado sus experiencias sobre el Vacío, efectuadas en Rouen, cuyo relato estaba por entonces haciendo imprimir y de las que le envió un ejemplar a Holanda algún tiempo después de su regreso. El Sr. Descartes se sintió encantado de su entrevista con el Sr. Pascal».

Me siento demasiado vinculado a su gloria para transcribir la continuación.

Un día pasando por allí comprobé con cierta pena que la vieja morada de los *Mínimos* había sido sustituida por un caserón cúbico, en creta muy nueva y muy pura, coronado de bombas empenachadas de gallardetes en piedra blanda. Han metido a los gendarmes en ese bloque. Me gustaban más en el antiguo convento, pues la gendarmería es una especie de orden militar, aunque no parece repeler en lo más mínimo el matrimonio de sus miembros.

Hay pocas naciones en Europa en las que una casa, consagrada por tamaña presencia y que hubiera sido testigo de tal encuentro, hubiera podido desvanecerse tan discretamente como en nuestro país. Ninguna placa sobre el muro de los *Mínimos* que ayude a contar a ese muro lo que había visto. Nadie parecía conocer lo que acabo de narrar, que descubrí en Baillet, puesto que ni un alma se quejó o se opuso al derrumbamiento de esas piedras. Todo ha desaparecido entre las nubes de polvo de las empresas de demolición.

Aquí Descartes no tiene suerte. Ninguna estatua en París de este hombre admirable —concedo que se puede poner remedio—. Solamente le han dado una calle bastante mala, ciertamente animada por los destellos de

la Politécnica y un tanto atormentada por la sombra de Verlaine que murió en ella. Como remate, hemos extraviado sus huesos en Saint-Germain-des-Prés y que yo sepa no se están buscando para las criptas del Panteón.

Pero, hombre prudente como era, y artista incomparable en el trabajo de las materias más duras, se construyó con sus propias manos una tumba, una de esas tumbas que despiertan envidia. Ha colocado en ella la estatua de su mente, y es tan nítida y tan auténtica que se juraría que está viva, que nos habla en persona, que no hay trescientos años entre nosotros sino un comercio posible con él, apenas el intervelo de una mente a otra mente, de una mente a sí misma. Su monumento es ese Discurso, que es casi incorruptible, como todo lo que está escrito exactamente. Un lenguaje fiero y familiar, que no carece ni de orgullo ni de modestia, nos hace tan sensibles y notorias las voluntades esenciales y las actitudes comunes a todos los hombres de reflexión que es menos una obra maestra de similitud o de verosimilitud que una presencia real, que incluso se alimenta de la nuestra.

Ni dificultades, ni imágenes, ni apariencias escolásticas, nada en ese texto que no sea el tono inferior más humano y más sencillo, apenas algo más preciso que la naturaleza. Se diría que el autor, al que nos parece escuchar, se ha limitado a depurar, a volver a trazar de cerca, a articular a veces muy nítidamente la voz inmediata que conservaba de sus recuerdos y de sus esperanzas. Ha tomado esa voz que ante todo nos enseña a nosotros mismos todos nuestros pensamientos y que se distancia en silencio de nuestra espera dirigida.

Una palabra íntima, carente de efectos y de estratagemas, nuestra propiedad más próxima y más cierta, no puede dejar de ser universal, pese a pertenecernos tan estrechamente.

Era el deseo de Descartes que le escucháramos a él, es decir, quería inspirar en nosotros su monólogo necesario y hacer que pronunciáramos sus propios deseos. *Se trataba de que encontráramos en nosotros lo que él encontraba en sí mismo.*

He ahí la intención original. Todo fundador en el orden espiritual debe preocuparse de hacerse irresistible. Unos nos envuelven en sus encantos: otros nos reducen mediante el rigor; Descartes nos comunica su vida a fin de que la sucesión de sus impresiones y de sus actos nos introduzca en sus pensamientos por el mismo camino natural de acontecimientos y de ensueños que él había seguido desde su juventud, parecido a otros muchos caminos aun cuando nos conduzca a muy distintos puntos de vista.

Asemejándonos a él a través de sus comienzos, interesándonos fácilmente en su carrera, nos atrae sin esfuerzo a las rebeliones de su adolescencia, pues nos habla de la nuestra, de nuestras resistencias y de nuestros soberbios juicios. Acabados sus estudios, desdeñados, casi reconocidos vanos (y, en efecto, los estudios son casi vanos para quien no sabe servirse de lo que no ha inventado), da vueltas por Europa, lavándose la mente en los viajes, en los movimientos de una guerra de entonces en la que parece confundirse a su antojo. Se mantiene alejado de los libros, molesto en los ejércitos. Se dedica a las matemáticas: es un arte que sólo requiere una pluma, que se desarrolla en cualquier parte, en cualquier momento, y durante tanto tiempo como exista en nuestra cabeza.

¡Qué lujo de libertad, qué modo elegante y voluptuoso de ser uno mismo cuando el hombre puede disiparse de ese modo en las cosas, sin dejar de confirmarse en sus ideas!

Lo accidental, lo superficial y sus vivas variaciones excitan, iluminan lo que hay de más profundo y cons-

tante en una persona verdaderamente hecha para los altos destinos espirituales. En la independencia del alma se disfruta del placer de existir para ver claro. Todo sirve a la conciencia organizada. Todo la separa, todo la hace volver; no se niega a nada. Cuantas más relaciones absorbe o sufre, más se compagina consigo misma y más se libera y se desliga. Un espíritu enteramente *relacionado* sería, en ese límite, un espíritu infinitamente *libre*, ya que la libertad no es en última instancia otra cosa que la utilización de lo posible y que la esencia del espíritu es un deseo de coincidir con su todo.

Descartes se encierra con el *todo* de su atención; y usa lo posible que hay en él hasta llegar a dudar de su *existencia*; ¡en la mitad misma de la narración de su *vida*!... El mismo que recorría el mundo y guerreaba como aficionado, vuelve en el marco de su presencia y de su carne y convierte en relativo todo el sistema de sus referencias y de nuestras comunes certezas; se hace *otro*, como el durmiente a quien el brusco movimiento resultante de su sueño, altera, *trasciende* ese sueño, transformándolo en sueño calificado como tal. Opone el ser al hombre.

Pero sentir al ser en el hombre y distinguirlos tan claramente, buscar una certeza de grado superior mediante una especie de procedimiento extraordinario, son los primeros signos de una *filosofía*...

Tal vez debiera detenerme en esta palabra en el punto mismo de no saber ya de lo que hablo. Todavía hay tiempo para no exponerme a dificultades que no son aquellas que yo hubiera elegido siendo las más temibles las que me resultan invisibles. No me siento a mis anchas en la filosofía. Se da por sentado que no se puede evitar y que es imposible abrir la boca sin pagarle algún tributo. ¿Cómo evitarla cuando ni ella misma

puede asegurarnos lo que es? Casi carece de sentido decir, como a menudo decimos, que todo el mundo hace filosofía sin saberlo, ya que el hombre que se entrega a ella científicamente no sabe explicar exactamente lo que hace.

Pero yo, yo me encuentro en la filosofía como un bárbaro en una Atenas, sabiendo que le rodean objetos de gran valor y que todo lo que ve es respetable; pero en ella se turba, siente molestias, malestar y una vaga veneración mezclada a un temor supersticioso traspasado por algunos brutales deseos de romperlo todo o de prenderle fuego a tantas maravillas misteriosas de las que no se siente modelo. ¿Cómo soportar que existan, y tan perfectas, y ni siquiera haber tenido la idea de ellas? Me comparo también con esos desdichados que tienen sanos los oídos y perciben todos los sonidos pero a quienes se les escapan los encadenamientos, las mezclas de sonidos, sus figuras, sus criaturas, sus delicados nudos y sus infinitos, su *música*. La música de los filósofos me resulta casi insensible.

Por tanto, si me aventuro a hablar de Descartes es sin duda porque lo separo de éstos...

Descartes

Señor Presidente de la República,
Señor Ministro,
Señoras, Señores,

La ACADEMIA FRANCESA no podía dejar de acudir a la invitación graciosamente dirigida por el Comité de organización del IX Congreso Internacional de Filosofía y es mi deber, en primer lugar, dar las gracias al Comité en su nombre. La Academia debía estar presente en esta ocasión, cuando se trata de celebrar a Descartes con motivo del tercer centenario de la publicación del *Discurso del Método*.

La gran influencia que Descartes parece haber ejercido en nuestras letras; el acontecimiento de haber sido el autor de la primera producción en lengua francesa de una obra de filosofía; la gloria universal que han aportado sus trabajos a nuestra nación, son tres circunstancias que afectan muy de cerca a la Academia y son otras

Discurso pronunciado en la Sorbonne con motivo de la inauguración del 9º Congrès International de Philosophie, 31-7-1937. *Revue de Métaphysique et de Morale*, octubre 1937, pp. 639-710. Incluido en *Variété IV* (1938).

tantas razones eminentes y precisas para unir su homenaje a todos aquellos que recoge hoy la memoria de nuestro gran hombre.

En cuanto al honor que me ha hecho nuestra Compañía encargándome representarla ante ustedes, no necesito decirles que se lo debo únicamente a la obligada ausencia del más ilustre filósofo de nuestro tiempo. Su estado de salud impide a nuestro colega, el Sr. Henri Bergson, ocupar el puesto en el que todo el mundo cree verle: él les habría hablado sobre Descartes con la encantadora autoridad, la natural profundidad y la belleza de expresión que le son propias. Pero su pensamiento nos acompaña y enseguida escucharán la carta que ha tenido a bien escribirnos.

Señores Delegados Extranjeros,

El Comité de organización piensa, en su modestia, que es a mí a quien le corresponde darles la bienvenida y expresarles su agradecimiento por la aportación que hacen a la brillantez y a la importancia de este Congreso.

El nombre de «Descartes», que se le ha dado, le confiere un notable significado. Ya conocen hasta qué punto los caracteres más nítidos y sensibles del espíritu francés han sido marcados por el pensamiento de este gran hombre. Esta es la razón por la cual la celebración de su gloria adquiere para nosotros el valor solemne de un acto nacional que a su manera define y realza la presencia del Jefe del Estado.

Les agradecemos, señores, su adhesión a nuestro homenaje y el que hayan venido a devolver a Descartes las visitas que él hizo a más de una nación. No ha existido mejor europeo que nuestro héroe intelectual, que se trasladaba de un lado a otro con tanta facilidad. Piensa o puede pensar: medita, inventa, calcula, un

poco en todas partes: en una habitación bien calentada en Alemania; en los muelles de Amsterdam e incluso en Suecia, donde la muerte sorprendió al viajero que no dejó de perseguir la libertad de espíritu como el bien máspreciado a través de esta libertad de movimientos.

Deseo, señores, que en Francia se sientan rodeados de la simpatía que nos complacemos en testimoniar a todos los hombres de ideas y que se sientan en su estancia filosófica tan favorecidos como lo fue Descartes en los diversos lugares a los que le condujo su capricho.

Debo ahora extenderme sobre el objeto mismo de nuestra reunión, y tratar en la medida de mis posibilidades de Descartes y de la filosofía. Se trata de tocar ligeramente temas inmensos. Sin duda, los filósofos, que son necesariamente duros, han querido ponerme a prueba lo mismo que se hace una experiencia en vivo; o bien han decidido inmolar una víctima inocente y propiciatoria en el Altar de la Razón.

En realidad, en cuanto me requirieron y comprometieron y fui consciente de la dificultad y de los riesgos de una tarea para la que no era el más indicado, de inmediato consideré el insuperable obstáculo de una prodigiosa cantidad de escritos. ¿Qué decir que no hubiera ya sido dicho? E incluso, ¿qué error inventar que al menos fuera virgen o qué abuso de interpretación que resultara inaudito?

Descartes... Pero ¿dónde está Descartes? tras tres siglos durante los cuales tantos hombres de primer orden han repensado su pensamiento; tantos exégetas laboriosos lo han detallado y comentado; tantos maestros lo han resumido para tantos escolares. No me atreveré a decirles que hay una infinidad de Descartes posibles; pero saben ustedes mejor que yo que contamos con más de uno; todos ellos testificados, textos en mano, y curiosamente distintos entre sí. La pluralidad de Des-

cartes plausibles es un hecho. Ya se trate del Método o de las evoluciones metafísicas resultantes, existen y asombran la diversidad de juicios y la divergencia de opiniones. Sin embargo, Descartes es, por definición, un autor claro.

Como era de esperar, los puntos más sensibles y, en cierto modo, más interiores de esta filosofía son los más discutidos y los más diferentemente explicados.

Unos, por ejemplo, solamente descubren en Descartes un Dios conveniente que les sirve de garante de su certidumbre especulativa, y de primer motor. Pascal, con la clarividencia excesiva de la perfecta antipatía, coincidía plenamente con esta opinión.

Pero otros que lo conocen de otro modo, nos muestran un Descartes, sinceramente, sustancialmente, religioso. Nos dan a conocer, en los fundamentos del Método, bajo el edificio del conocimiento racional, una cripta abierta donde resplandece, dicen, un fulgor que no es una luz natural.

¿Pero existe para un hombre o un texto una gloria mayor que la de excitar las contradicciones? La verdadera muerte se define por el consentimiento universal. Contrariamente, el número de rostros incompatibles que puede aplicársele a alguien pone de manifiesto la riqueza de su composición. ¿Cuántos Napoleones nos han dado a conocer? En lo que a mí respecta, no creo que realmente se pueda circunscribir una existencia, encerrarla en sus ideas y sus actos, reducirla a lo que parece y, por así decirlo, sitiarla en sus obras. Somos mucho más (y en ocasiones mucho menos) que lo que hemos hecho. Conocemos por nuestra propia experiencia que nuestra identidad y nuestra unidad son como exteriores y casi extranjeras a nosotros, que residen mucho más en aquello que nosotros conocemos indirectamente sobre nosotros que en nuestra consciencia inmediata. A un hombre que no se hubiera contemplado nunca en un

espejo nada le indicaría a la primera mirada que ese rostro desconocido que vería se ajusta, por la relación más misteriosa del mundo, a lo que él por su parte se siente y se dice.

Por lo tanto, cada uno de nosotros puede hacerse su Descartes, ya que quienes se aplican a estudiarlo más de cerca, cuanto más atentamente consideran su objeto, más parecen alejarse unos de otros. Les repito, pues esta observación me parece bastante importante, que esta disensión es más acentuada en el punto más íntimo del pensamiento de Descartes.

Debo confesarles, señores, que esta división entre entendidos y autoridades en materia cartesiana me resulta sumamente agradable. Si no se ponen de acuerdo entre sí, el aficionado puede respirar y sentirse algo más dispuesto a dejarse guiar por su complacencia.

Y es que, en relación a estas cuestiones, solamente siento una curiosidad muy libre que se interesa más por el espíritu mismo que por las cosas que se representan, se agitan y se determinan en ese mismo espíritu.

Mi atención natural se excita en el vano deseo de captar el trabajo propio del pensamiento. El tema, el problema, el alcance de este pensamiento solamente me importan por empeño. Las sustituciones, y las transmuciones que imagino se producen, las vicisitudes de la lucidez y de la voluntad, las intervenciones e interferencias que se producen, son las que hechizan al aficionado a la vida propia del espíritu. No deja de resultar ingenua esta singular preocupación de querer observar lo que observa e imaginar lo que imagina; hace pensar en esos antiguos grabados en madera, como los que se encuentran en *La dióptrica* de Descartes, que explican el fenómeno de la visión mediante un hombrecito apostado detrás de un gran ojo ocupado en contemplar la imagen que se forma sobre la retina.

Pero esta es una tentación invencible y no implica ninguna filosofía, ningún partido, ninguna conclusión, pues el espíritu por sí mismo, no cuenta con ningún medio para acabar con su actividad esencial y no tiene ningún pensamiento que sea para él un último pensamiento. La mecánica nos enseña que es imposible dar a un cuerpo sólido una forma tal que ese cuerpo, colocado sobre un plano horizontal, no encuentra nunca su posición de equilibrio. Pero la mente ha resuelto el problema, haciéndonos demostraciones muy penosas y muy fatigosas durante nuestras horas de inquietud y nuestras noches de insomnio. El aficionado de la mente no hace otra cosa que gozar de esas fluctuaciones y combinaciones del intelecto en el que admira tantas maravillas: ve, por ejemplo, cómo el desorden esencial engendra un orden momentáneo; nacer o construirse una necesidad a partir de una disposición arbitraria; al incidente crear la ley; a lo accesorio disipar lo principal. Ve también al orgullo personal forjándose obstáculos imaginarios contra los cuales pueda gastar y medir las potencias de análisis y de atención que hay en él.

Llega entonces a pretender que no existe materia poética en el mundo más rica que ésta; que la vida de la inteligencia constituye un universo lírico incomparable, un drama completo, donde no faltan ni la aventura, ni las pasiones, ni el dolor (que resulta ser de una esencia muy particular), ni lo cómico, ni lo humano. Asegura que existe un inmenso dominio de la sensibilidad intelectual, bajo apariencias tan despojadas a veces de los atractivos ordinarios que la mayoría se apartan como reservas de molestia y de promesas difíciles de contener. Ese mundo del pensamiento, en el que se entrevé el pensamiento del pensamiento y que se extiende desde el misterio central de la consciencia hasta la extensión luminosa en la que se excita la locura de la claridad, es tan variado, tan conmovedor, tan sorprendente por los

golpes teatrales y la intervención del azar, tan admirable por sí mismo, como el mundo de la vida afectiva únicamente dominado por los instintos. ¿Existe entonces algo que pueda ser más específicamente humano, y más reservado al hombre más hombre, que el esfuerzo intelectual separado de toda práctica y algo más puro y más audaz que su desarrollo en esas vías abstractas que se alejan a veces en forma tan extraña hacia las profundidades de nuestro posible?

Tal vez, en una época en la que no faltan ni la futilidad ni la inquietud, ni la facilidad ni la incoherencia, mantenidas y constantemente provistas de nuevos pretextos por los poderosos medios que ustedes conocen, no resultará inútil celebrar estos noveles ejercicios espirituales.

Pero, que yo sepa, hasta ahora la literatura ha tomado en poca consideración ese inmenso tesoro de temas y de situaciones. Las razones de tal negligencia son evidentes. Pero entre ellas debo distinguir una que ustedes conocen de maravilla. Y esta es la extrema dificultad que nos opone el lenguaje cuando queremos obligarle a describir los fenómenos de la mente. ¿Qué hacer con esos términos que no podemos precisar sin recrearlos? *Pensamiento*, la propia *mente*, *razón*, *inteligencia*, *comprensión*, *intuición* o *inspiración*?... Cada uno de estos nombres es a un tiempo un medio y un fin, un problema y una solución, un estado y una idea; y cada uno de ellos es, en cada uno de nosotros, suficiente o insuficiente, según la función que le otorgue la circunstancia. Ustedes saben que entonces el filósofo se hace poeta, a menudo gran poeta: recurre a la metáfora y, mediante imágenes magníficas que hemos de envidiarle, convoca a toda la naturaleza para la expresión de su profundo pensamiento.

El poeta no es tan afortunado en sus intentos de realizar la operación recíproca. De vez en cuando me

encuentro, señores, imaginando sobre el modelo de la *Comedia humana*, cuando no es sobre el de la *Divina Comedia*, qué podría realizar un escritor equiparable a esas grandes obras en el orden de la vida puramente intelectual. La sed de comprender y la de crear; la de superar lo hecho por los otros e igualarse a los más ilustres; en el lado opuesto, la abnegación de algunos y la renuncia a la gloria. Y, después, el detalle mismo de los instantes de la acción mental: la espera del don de una forma o de una idea; la simple palabra que cambiará lo imposible en un hecho; los deseos y los sacrificios, las victorias y los desastres; y las sorpresas, el infinito de la paciencia y la aurora de una «verdad»; y esos momentos extraordinarios, como lo es, por ejemplo, la brusca formación de una especie de soledad, que se declara de golpe, incluso en medio de la multitud, y cae sobre un hombre como un velo bajo el cual va a operarse el misterio de una evidencia inmediata... ¿Quién sabe? Todo ello nos plantea una poesía de recursos inagotables. La sensibilidad creadora, en sus formas más relevantes y en sus producciones más raras, me parece tan capacitada para un determinado arte como todo lo patético y lo dramático de la vida ordinariamente vivida.

No puedo por lo tanto ocultarles, Señores Filósofos (a ustedes tampoco se les podría ocultar gran cosa), que esta manera de ver la mente conduce con bastante naturalidad a considerar la propia filosofía como un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo; y esa mirada que se interesa por los actos interiores se satisface con el espectáculo de las transformaciones de ese pensamiento y de buen grado considera las conclusiones como simples incidentes, cortas pausas o calderones. Pero así es como debe aparecer ante el ojo del poeta el sistema del mundo espiritual, bien aislado aun cuando bien provisto de todas las ilusiones necesarias; no faltan en él ni las nebulosas verbales por resolver, ni los infinitos y las

perspectivas que nos dibuja un espacio, que es, quizá, un *espacio curvo*.

La gran ventaja de esa idea preconcebida es que confiere la mayor generalidad posible en el tratamiento de las cuestiones intelectuales puras; observen, en particular, el interés que puede tener para la filosofía misma el que parezca primero tratarla con mayor ligereza de la necesaria.

Tengan a bien pensar en el destino de todas las doctrinas que consideramos rechazadas, de las hipótesis y de las tesis que el avance del conocimiento, el incremento de la precisión o el hábito de las precisiones y el descubrimiento de hechos completamente nuevos han vuelto vanas. Piensen en tantos escritos ilustres que plantean preguntas que ya no pueden plantearse, o que responden a preguntas que ya no podemos comprender. ¿Hemos de condenarlos a esa especie de muerte que constata una mención en la historia y una inscripción en los programas de las escuelas?

Con las momias no se discute. Sus nombres extraños únicamente pasan algunos malos momentos en la memoria de los escolares. Pero para verles recuperar, no todo su vigor, sino parte de la virtud que los ha dado a conocer, basta con pensar en el acto viviente de sus creadores y en la forma de ese acto, en su necesidad vital de antaño. Encontramos entonces que la refutación, los errores manifestados y el abandono —incluso la cantidad de comentarios—, aunque pueden extenuar, arruinar, agotar una filosofía, inutilizarla y hacerla incluso ininteligible para la época que sigue a su época, deben dejarle, puesto que los ha poseído una vez, su valor de estructura y su firmeza de obra de arte.

Tal vez me permita más adelante decirles porqué me parece que esta consideración debe proponérsele —o mejor murmurársele— a un auditorio filosófico. Considero que la filosofía —disculpen mis palabras sobre mi

ignorancia— se encuentra, como todo el resto de las cosas humanas de estos tiempos, en un estado crítico de su evolución, precisamente a causa de los extraordinarios progresos de las ciencias de la naturaleza.

No crean, Señores, que en estos momentos me siento demasiado lejos de Descartes. Hablo sin cesar de él. Él es uno de los primeros y más emprendedores autores de este estado de las cosas humanas. En esta vasta Comedia del Espíritu para la que desearía un Balzac, o bien un Dante, Descartes ocuparía un lugar en la primera fila. Pero en una obra de esta clase la muerte no pone en absoluto fin a la aventura de los personajes. En ocasiones su vida es solamente un prólogo a su indefinida carrera: es como la exposición de la tragedia de su pensamiento. Descartes se cuenta entre aquellos cuyo destino póstumo es de los más accidentados. Es ese gran hombre de los tiempos modernos que carece de tumba. Sus huesos se encuentran en alguna parte: no hay ninguna seguridad al respecto. Su supuesto cráneo se encuentra en el Museo de Historia Natural, donde tuvieron a bien facilitármelo dejándomelo sostener durante unos instantes. No tiene una estatua en París, como tampoco Racine: no me quejo de ello; pero no entiendo cómo los escultores lo pueden soportar.

En cuanto a su obra, la aventura es bien distinta.

Todo el mundo sabe que la parte puramente matemática de esa obra ha hecho algo más que sobrevivir por sí misma: tenía tal riqueza de vida, estaba tan cargada de porvenir, era tan luminosamente necesaria que se diría un descubrimiento antes que una invención, y nos resulta inconcebible que la ciencia o, mejor, el espíritu humano no hayan llegado a forjarse, mucho antes que Descartes, un medio de una importancia casi equiparable a la de las convenciones más preciadas, como el número o el lenguaje. Pero, evidentemente, era necesario que la propia álgebra estuviera suficientemente

fundamentada para permitir imaginar un sistema de correspondencia recíproca entre el número y la magnitud. Las consideraciones de Descartes sobre este tema son del máximo interés, así como la manera de exponer la psicología de su creación, a la que vincula a la observación minuciosa realizada por él sobre los límites de nuestra atención. En Descartes es asimismo fundamental la intención de disminuir cada esfuerzo sustituyendo un tratamiento uniforme (a veces una especie de automatismo, por la obligación de inventar una solución especial para cada problema: esta es la esencia del Método. Éste obtiene mediante su Geometría el mayor acierto que haya podido tener un hombre cuyo genio se aplica a reducir la necesidad de genio y a efectuar una prodigiosa economía de pensamiento. Buscar un método es buscar un sistema de operaciones exteriorizables que realice mejor que la mente el trabajo de la mente, y esto se aproxima a aquello que se puede obtener o concebir mediante mecanismos. Todas las máquinas sorprendentes que permiten calcular —integrar a gran velocidad—, derivan directamente de la invención y de la intención cartesiana. A Descartes le llamaba mucho la atención que «un niño instruido en aritmética, habiendo realizado una adición según sus reglas, pudiera sentirse, respecto a la suma que examinaba, seguro de haber encontrado todo lo que puede encontrar la mente humana»; y cuando demostró que operando sobre las proyecciones de un punto del espacio mediante las reglas del álgebra se encontraba, gracias a escrituras bien dirigidas, todo aquello que se deseaba saber en lo tocante a las figuras y a sus propiedades y, además, cantidad de analogías o de relaciones que ninguna intuición habría descubierto, enriqueció súbitamente a ese afortunado niño, convertido en un joven, con conocimientos que ni los mejores geómetras anteriores habrían siquiera sospechado.

No es imposible que, ante esta creación de la totalidad de lo posible geométrico, el alma de Pascal sintiera un acceso de amargos celos. Todo el arte profundo que sentía en sí para resolver las cuestiones particulares de geometría quedaba disminuido en cuanto a los resultados.

Ni el propio Descartes podía imaginar el desarrollo que alcanzaría su inagotable artificio. Un conjunto innumerable de descubrimientos, un transfinito de ideas se ha librado sobre esos ejes ilustres a la extraña potencia del espíritu geométrico, que aumenta indefinidamente a través del análisis más y más exquisito que hace de sí mismo, descubre tesoros escondidos en la aparente evidencia de sus primeros axiomas, en la estructura de sus operaciones más sencillas, y desmonta hasta el mecanismo de esos «grupos» que constituyen el elemento más primitivo y más abstracto de nuestra intuición del espacio.

Pero ningún prodigio procedente de su genio sabría sorprender al magnífico orgullo de nuestro Descartes. E incluso, si concediéndole la geometría, nos apresuráramos a oponerle sus errores en la mecánica y en la física, no me sorprendería en absoluto que encontrara en la seguridad de su ambicioso pensamiento alguna respuesta al estilo Corneille.

«Era necesario que alguien se equivocara, nos diría, pero que se equivocara como sólo yo podía hacerlo. Nadie antes que yo había pensado en un universo totalmente representado por la matemática, un sistema del mundo que fuera un sistema de números. No he buscado la oscuridad; nada de fuerzas ocultas. Ninguna acción a distancia: no sé lo que es. Pero según parece el estadio último de sus ciencias, una geometría de las más sublimes, bisnieta de la mía, por fin los libera de la atracción. Eso está en el espíritu de mi obra. Se han burlado mucho de mis torbellinos y de mi materia sutil,

como si, un siglo y medio después de mi muerte, no se siguieran explicando los imanes y el movimiento de la luz por la actividad de un medio adornado de pequeñas peonzas en rotación.»

Pido disculpas por haber hecho hablar libremente a la gran Sombra. Tal vez volvería a plantearse el famoso asunto de la cantidad de movimiento. Tal vez ha preferido callarse y dejarnos a nosotros la tarea de procurarle una especie de defensa. ¿No es acaso el deber de una piadosa posteridad?

A Descartes corresponde el insigne honor de haber sido el primer constructor de un universo enteramente métrico, sirviéndose de concepciones —digamos imaginaciones—, que permitían tratarlo como un mecanismo desmesurado. A Pascal, una vez más, le disgustaba ese designio que su mente, más lógica que intuitiva, rechazaba al unísono con sus sentimientos. En resumidas cuentas, su apuesta era que el proyecto estaba destinado al fracaso; y es verdad que los torbellinos y todo lo demás no pudieron hacer carrera. En cambio, la idea de una física universal ha ido en aumento. Aun cuando el mundo de Descartes no haya perdurado, ¡cuantos otros han ido a dar con él! Se han sucedido. El universo de las acciones a distancia; los éteres diversos, de Fresnel, de Maxwell y de lord Kelvin; el sistema completamente energético de hace cincuenta años. Pero cada uno de esos vasos rotos, que no han podido contener el mundo, ha dejado algún resto hermoso. Hasta ese perezoso célebre de Mau-pertuis, por esas vueltas de la suerte no previstas por Voltaire, encontró alguna utilidad para su más mínima acción. Lo cual no quiere decir que no se quedara pasmado ante lo novedoso del sentido que se le da.

Pero todavía quiero, por mi cuenta y riesgo, decir esto a favor de nuestro Descartes. Físico del universo, que pretende someter a una representación matemática, se ve obligado a imponerle condiciones que se expresan

mediante ecuaciones. Por sí misma, la fórmula matemática le impone descubrir alguna magnitud que permanece inalterable ante las transformaciones de los fenómenos. Cree captarla en el producto de la masa mediante la velocidad. Leibniz descubre el error. Pero se había introducido en la ciencia una idea fundamental, la idea de *conservación*; idea que, de hecho, sustituía a la noción confusa de causa, una noción simple que puede parecer bastante clara. Esta idea ya se encuentra infusa en la geometría pura en la que, para fundamentarla, es preciso suponer que los sólidos no se alteran en sus desplazamientos. Conocemos el destino cambiante de esta idea de constancia: podemos decir que, a partir de Descartes, no hemos hecho otra cosa que cambiar lo que no cambia: conservación de la cantidad de movimiento, conservación de la fuerza viva, conservación de la masa y de la energía; hemos de reconocer que las transformaciones de la conservación son bastante rápidas. Pero he aquí que, hace aproximadamente un siglo, el famoso descubrimiento de Carnot obligó a la ciencia a inscribir el signo fatal de la *desigualdad* —que durante algún tiempo pareció condenar al mundo a una inevitable ruina— junto al de la *igualdad*, que el sentido puramente matemático de Descartes había intuido sin designarlo con exactitud. No sé muy bien lo que en la actualidad se conserva... pero pienso que se puede añadir a esta defensa de Descartes la observación, quizá ingenua, de que para escribir su fórmula conservadora había compuesto los constituyentes del movimiento en forma de *producto*; ahora bien, esta *forma*, que él planteó mal, sería la forma, en cierto modo natural, de todas las expresiones de la energía.

En cuanto a la fisiología, señores, a la que según parece se dedicó prioritariamente al término de su existencia, da prueba de la misma voluntad de construcción que domina toda su obra. Hoy resulta fácil hacer

burla de ese maquinismo, simplificación grosera e ingenuamente detallada. Pero ¿qué podía tentar al hombre de esa época? Nos resulta increíble, casi una vergüenza para el espíritu humano, casi un insulto a la inteligencia observadora del hombre, que un hecho que nos parece tan manifiesto, tan fácil de descubrir, como la circulación de la sangre, no se demostrara hasta los tiempos de Descartes. Descartes no dejaría de sorprenderte por este fenómeno mecánico y encontraría en él un poderoso argumento para su idea del autómatas. Pero, aun cuando sabemos mucho más, de momento el aumento de ese saber más bien nos aleja de una representación satisfactoria de los fenómenos de la vida. La biología, como el resto, va de sorpresa en sorpresa; pues ella, como el resto, va de un nuevo medio a otro nuevo medio de investigación. Nos parece que nos es imposible pensar en detenernos por un momento en esta pendiente fatal de descubrimientos para hacernos, un día determinado, a una hora determinada, una idea establecida del ser viviente. Nadie puede hoy quedarse en esa intención y poner manos a la obra. Pero en tiempo de Descartes no resultaba absurdo pensarlo. Las únicas razones para no hacerlo eran metafísicas, es decir, *de las que se puede hacer tabla rasa*; pero nosotros, nosotros tenemos en contra la cantidad y lo desconocido de las posibilidades experimentales. Por lo tanto tenemos que resolver problemas cuyos datos y cuyo enunciado varían a cada instante de forma imprevisible. Suponiendo el proyecto concebido de darse cuenta del funcionamiento vital y, suponiendo también que con Descartes rechazábamos las fuerzas ocultas y las entidades (de las que se hacía ya amplio uso en medicina), hallamos, simultáneamente, que era necesario que él tomara de la mecánica de entonces todo su material de pompas y de fuelles para imaginar un organismo capaz de las funciones principales o más aparentes de la vida.

¿Pero acaso no es esta una consideración a extender a toda nuestra opinión sobre Descartes: una defensa de su gloria y un método para imaginárnolos dignamente? Hemos de llegar a sentir las exigencias y los términos de su pensamiento de forma tal y con tal resultado que, por último, pensar en él sea, inevitablemente, pensar en nosotros. Ese sería el mayor de los homenajes.

Por ello me pregunto qué es lo que más me sorprende en él, pues eso es precisamente lo que todavía puede y debe perdurar. Aquello que en su obra me arroja hacia mí mismo y mis problemas, es lo que comunica a esa obra mi propia vida. Confieso que de este modo no es su metafísica la que puedo reavivar; y tampoco su Método, al menos tal y como lo enuncia en el *Discurso*.

Lo que me encanta en él y le da vida es la consciencia de sí mismo, de todo su ser concentrado en su atención; consciencia penetrante de las operaciones de su pensamiento; consciencia tan voluntaria y tan precisa que hace de su Yo un instrumento cuya infalibilidad depende únicamente de ese grado de consciencia que tiene.

Se percibe de inmediato que esta opinión, que les ofrezco sin defensa, conduce a juicios un tanto particulares, así como a una distribución de los valores de los trabajos de Descartes que no es en absoluto la usual.

Distinguiré, en él, los *problemas que nacen de él mismo*, los que le han acicateado y ha sentido como necesidad personal, problemas *que no hubiera inventado*, que fueron, de alguna manera, necesidades artificiales de su espíritu. Cediendo tal vez a la influencia de su educación, de su medio, de la preocupación por parecer un filósofo lo más completo posible, que debe darse respuesta a todo, pienso que habría dedicado su voluntad a satisfacer esos requerimientos secundarios que parecen lo bastante ajenos o exteriores a su verdadera naturaleza.

Observen tan sólo que triunfa ante toda pregunta a la que puede responder mediante el acto de su Yo. Su Yo es geómetra. Sin insistir sobre este pensamiento, diré, con reservas, que la idea esencial de su geometría es característica de toda su personalidad. Se diría que en toda materia ha tomado ese Yo tan fuertemente resentido como punto de origen de los ejes de su pensamiento.

Comprobarán que tengo en poco la parte considerable de su obra consagrada a todos los temas cuya existencia o importancia ha aprendido *a través de los otros*.

Estoy seguro, Señores, de equivocarme. Todo me convence, y tan sólo siento no encontrarme en situación de poder respaldar esta impresión.

No puedo dejar de suscribir aquello que me impone, a mí, el personaje de nuestro héroe. Pienso que no se encuentra a gusto en ciertas materias. Razona largamente; vuelve sobre sus pasos; se desembaraza como puede de las objeciones. Tengo la impresión de que entonces se siente alejado de su deseo, infiel a sí mismo y que se cree obligado a pensar en contra de la esencia de su pensamiento.

¿Qué es entonces lo que leo en el *Discurso del Método*?

No los principios mismos que pueden retenernos largo tiempo. Lo que llama mi atención, a consecuencia de la encantadora narración de su vida y de las circunstancias iniciales de su investigación, es su presencia misma en ese prelude de una filosofía. Es, si se quiere, el empleo del *Yo* y del *Mi* en una obra de esta clase, y el sonido de la voz humana; y es esto, quizá, lo que se opone con mayor nitidez a la arquitectura escolástica. El *Yo* y *Yo* teniendo que introducirnos a formas de pensar de una total generalidad, ese es mi Descartes.

Tomando de Stendhal una palabra que introdujo en nuestra lengua, variándola un poco para mis fines, diría que el verdadero Método de Descartes debería llamarse

egotismo, el desarrollo de la conciencia para los fines del conocimiento.

Entonces descubro sin problemas que lo esencial del *Discurso* es la pintura de las condiciones y de las consecuencias de un acontecimiento, de una especie de golpe de Estado, que libera a ese Yo de todas las dificultades y de todas las obsesiones o nociones parásitas en él, que lo gravan sin haberlas deseado ni haberlas encontrado en sí mismo. En el fondo, la duda sobre su existencia le parece bastante ridícula. Esa duda es un estado de ánimo conforme al gusto del momento. Eso se llevaba entre Montaigne y Hamlet. Pero apenas quiere la mente expresarlo nítidamente, descubre sin el menor esfuerzo que ese pequeño verbo *Ser* no posee ninguna virtud particular, que su única función es la de unir; y que decir que no se es es lo mismo que decir que se es. Nadie dice: «Yo soy», a no ser en cierta actitud muy inestable y por regla general aprendida, y entonces se afirma con una gran cantidad de sobreentendidos: requiriendo a veces un extenso comentario.

Descartes no habría inventado la duda sobre su existencia, él no dudaba de su valor. Conocía profundamente el valor de su Yo, y cuando dice: «Pienso», quiere decir que es Descartes quien piensa y no cualquier otro.

No hay silogismo en el *Cogito*, ni siquiera hay un significado literal. Lo que hay es un abuso de autoridad, un acto reflejo del intelecto, un ser viviente y pensante que grita: *¡Ya basta! Vuestra duda no arraiga en mí. Me crearé otra que no sirve para nada*, la llamaré una duda metódica. Tendrán que soportar en primer lugar que la inflija a sus proposiciones. Sus problemas no me llevan a ninguna parte; que *yo exista*, en una determinada filosofía, o que *yo no exista*, en otra, no cambia nada, ni en las cosas, ni en mí, ni en mis poderes, ni en mis pasiones...

Y esto no es todo lo que podríamos extraer imaginariamente de ese famoso *Cogito*, admirable si Descartes lo hubiera descubierto en un sueño. Lo que después de todo no es imposible...

Añadiré una impresión personal a todo lo que ya he dicho. Volviendo a Stendhal, éste nos cuenta, no recuerdo dónde, que Napoelón, en momentos críticos de su extraordinaria existencia, se decía —o debía decirse—: «¡Entonces, como entonces!». Y esto le servía de acicate.

El *Cogito* me produce el efecto de una llamada de Descartes a sus poderes egotistas. Lo repite y lo retoma en varias parte de su obra, como el tema de su Yo, una llamada al orgullo y al coraje de su mente. Ahí radica el encanto —en el sentido mágico del término— de esta fórmula tan comentada cuando, me parece, bastaría con sentirla. Las entidades se desvanecen al sonido de estas palabras; la voluntad de potencia invade al hombre, hace resurgir al héroe, le recuerda su misión personal, su fatalidad propia; y también su diferencia, su injusticia individual; pues al fin y al cabo es posible que el ser destinado a la grandeza tenga que volverse sordo, ciego e insensible hacia todo aquello que —incluso verdades, incluso realidades— atravesase su impulso, su destino, su camino de crecimiento, su luz, su línea del universo.

Y, en última instancia, cuando el sentimiento del Yo toma esta conciencia y este dominio central de nuestros poderes, cuando se hace deliberadamente sistema de referencia del mundo, hogar de referencias creadoras que opone a la incoherencia, a la multiplicidad, a la complejidad de ese mundo, así como a la insuficiencia de las explicaciones recibidas, sintiéndose alimentado por una sensación inexpresable. Las similitudes dejan de ser válidas, los medios del lenguaje expiran y la voluntad de conocer se dirige, se absorbe y no vuelve más hacia su origen porque ya no existe objeto que la refleje. Deja de ser pensamiento...

En suma, Señores, el verdadero deseo de Descartes tenía que ser el de llevar a su más alto grado lo que consideraba más fuerte y susceptible de generalización en él. Por encima de todo quiere explotar su tesoro de deseo y de vigor intelectual, y *no puede querer otra cosa*. Tal es el principio sobre el que ni los propios textos prevalecen. Es el punto estratégico, la clave de la posición cartesiana.

Ese gran capitán de la mente encuentra en su camino obstáculos de dos clases. Unos son los problemas naturales que se le plantean a todo hombre que viene al mundo: los fenómenos, el universo físico, los seres vivientes. Pero existen otros problemas, que están curiosamente, casi arbitrariamente, ensamblados con los primeros, que son esos problemas que no habría imaginado, que le vienen de las enseñanzas, de los libros, de las tradiciones recibidas. En fin, existen las conveniencias, las consideraciones, los impedimentos, cuando no los peligros, de orden práctico y social.

Contra todos esos problemas y obstáculos, el Yo, y en ayuda de ese Yo, esas facultades. Una de ellas ha dado prueba de sus aptitudes: se puede confiar en ella, en sus procedimientos, infalibles cuando sabe uno servirse de ella, en la imperiosa obligación que impone de dejarlo todo en claro y de rechazar aquello que no se resuelve en operaciones bien distintas: se trata de la matemática.

Ahora ya puede entrar en acción. Un discurso, el de un jefe, la precede y la anuncia. Y la batalla se perfila. ¿De qué se trata? ¿Cuál es el objetivo?

Se trata de mostrar o de demostrar lo que puede un Yo? ¿Qué va a hacer ese Yo de Descartes?

Como no conoce sus límites querrá hacerlo todo y rehacerlo todo. Pero primero, tabla rasa. Todo aquello que no procede de mi Yo, ni puede jamás proceder, son sólo palabras. Todo aquello que solamente se resuelve

en palabras, que se resuelven en sí mismas en opiniones, en dudas, en controversias o en simples similitudes, todo eso no resiste ante ese Yo y carece de fuerza comparable. Y ese Yo encontrará, por sí solo, si es necesario, su propio Dios; y será un Dios tan nítido y tan convincente como debe serlo un Dios para ser el Dios de Descartes. Un Dios «necesario y suficiente», un Dios que satisfaga a Descartes como satisfacía el suyo a Bourdaloue: *«No sé si estáis contento conmigo, dice ese ilustre religioso, pero en cuanto a mí, Dios mío, debo confesaros, para orgullo vuestro, que estoy contento con vos y que lo estoy perfectamente. Pues, decir que estoy contento con vos, es decir que sois mi Dios, porque sólo hay un Dios que pueda contentarme.»*

Y en relación con los problemas que he llamado naturales, en ese combate por *su* claridad, desarrolla esa conciencia lúcida que llama su Método y que ha conquistado magníficamente un imperio geométrico sin límite.

Quiere ampliarlo a los fenómenos más diversos; va a rehacer toda la naturaleza y, para ello, para hacerla racional, despliega una sorprendente fecundidad de imaginación. Esto es propio de un Yo cuyo pensamiento no quiere ceder a la variación de los fenómenos, a la diversidad misma de los medios y de las formas de la vida...

¡Qué hombre! ¿No habría sido mejor no confiar a un poeta la difícil tarea de ensalzarlo?...

Pero puesto que ha sido así, continuaré esta especie de análisis inventivo preguntándome cómo sería un Descartes nacido en nuestra época. Solamente es un juego.

Pero ¿qué tabla encontraría hoy que pudiera hacer rasa? ¿Y cómo podría acomodarse a una ciencia que se ha hecho imposible abarcar, que depende ya de un material inmenso y en constante aumento; una ciencia

que, de alguna manera, a cada instante se encuentra en un equilibrio móvil con los medios que posee?

No hay respuesta. Pero considero que estas preguntas tienen su valor.

El individuo se convierte en un problema de nuestro tiempo; la jerarquía de las mentes se convierte en una dificultad de nuestro tiempo, en el que existe una especie de crepúsculo de semidioses, es decir, de esos hombres diseminados en la duración y sobre la tierra, a quienes debemos lo esencial de aquello que llamamos cultura, conocimiento y civilización.

Por ello he insistido sobre la personalidad fuerte y temeraria del gran Descartes, cuya filosofía tiene, quizá, menor valor para nosotros que la idea que nos presenta de un magnífico y memorable Yo.

Una impresión sobre Descartes

René Descartes nació el último día de marzo de 1596 en La Haya, en Touraine. Era de familia noble y de las más antiguas, que había ejercido el oficio de las armas hasta su padre, Joachim, que se procuró un puesto de consejero en el Parlamento de Bretaña. Su madre murió pocos días después de su nacimiento, seguramente a causa de una infección tuberculosa. Heredó de ella «una tos seca y un color pálido que ha conservado hasta los veinte años de edad». Los médicos le condenaban a morir joven*.

Dicha fragilidad lo mantuvo en casa durante mucho tiempo, al cuidado de las mujeres. Pero su padre también velaba por el cuidado de su mente, que pronto presintió lo que podría llegar a ser. Llamaba *su filósofo* a este niño que le hacía preguntas sin cesar. Cuando ese

* Baillet, *Vie de Descartes*, 1961. Excelente libro del que, como todo el mundo, he tomado la mayor parte de estos datos bibliográficos.

Introducción a *Pages immortelles de Descartes choisies et expliquées* par Paul Valéry, col. Pages immortelles, Éditions Corrêa, 1941. Incluido en *Variété V* (1944).

filósofo cumplió diez años, el excelente y clarividente Joachim Descartes, cuya intención era la de que recibiera la mejor educación posible, lo metió en el colegio de La Flèche, recientemente fundado por Enrique IV y entregado a los jesuitas, a quienes el rey confiaba el cuidado de la educación de la juventud noble de Francia. Descartes fue un alumno modelo a lo largo de todo el curso de humanidades. Pero al pasar del estudio de las letras al de la lógica, la física y la metafísica, se sintió sorprendido por la incertidumbre y la obscuridad de las doctrinas tanto como por la asombrosa diversidad de opiniones: observó que no existía nada, por extraño e increíble que resultara, que no fuera enseñado por algún filósofo. Este choque intelectual a la edad de dieciséis años, edad crítica en la que con frecuencia se decide la suerte de la libertad y de la personalidad del pensamiento, fue un acontecimiento vital para la vida de su espíritu. Toda su carrera podría ser considerada como la evolución de esta recuperación de sí mismo que siete años después se transformaría en una reacción poderosamente creadora bajo el impacto de un segundo acontecimiento interior del que hablaré a continuación.

Simultaneó una actitud defensiva contra la filosofía con un celo y un placer extraordinarios dedicados al estudio de las matemáticas: aun cuando no dejaba de sorprenderle que, por sólidas y firmes que fueran, su aplicación a las diversas técnicas que las utilizan fuera lo más relevante cimentado sobre ellas. De este modo, el conjunto de los conocimientos establecidos y que le transmiten sus maestros, le ofrece el contraste de la importancia universalmente concedida a una filosofía cuya autoridad no compensa ni la debilidad de las premisas ni la extravagancia de las deducciones, con una ciencia basada sobre la evidencia y el rigor y sin embargo relegada a funciones que le proporcionan las necesidades de la práctica.

El propio Descartes hace entonces un balance de las necesidades, de los deseos, de los recursos de su espíritu respecto a una evaluación general de los valores intelectuales que ofrecía su época. *Debe razonar así*: «Desde la infancia me han hecho creer que encontraría en los estudios todo lo que es necesario saber; ese conocimiento sería además claro y cierto. Me he dedicado a él con ardor. He sido alumno de los mejores maestros de Europa en el colegio más célebre. He aprendido todo lo que me enseñaron y, por añadidura, he leído todos los libros de ciencia que he podido conseguir. No era considerado inferior a ninguno de mis condiscípulos. Pues bien, matemáticas aparte, constato que todo el resto no es más que entretenimiento o no es nada en absoluto.»

¿Qué hacer? Abandona sin pesar su colegio, sus libros de Letras en los que sólo ha encontrado palabrería y decepciones. Se entrega a la equitación y en particular a la esgrima, en la que llega a interesarse hasta el punto de escribir un pequeño tratado. Su padre, que le destina a la profesión militar pero desea que antes conozca el «gran mundo», le envía a París. Llega allí como hijo de familia con su mayordomo y sus lacayos, frecuenta menos el gran mundo que el mundo de la diversión, y pierde o gana algunos meses en las diversiones, las fiestas y esencialmente en el juego.

Pero, según la opinión general, los placeres pronto dejaron de complacerle. Se apartó de la mejor manera posible de sus compañeros de vida fácil, para tener nuevos amigos y pasatiempos muy distintos. Se relacionó particularmente con el Sr. Mydorge, considerado entonces como el primer matemático de Francia, en quien «encontraba algo que le resultaba sumamente simpático, bien por el humor o por el carácter»; y recuperó el contacto con un hombre, Martin Mersenne, a quien

había conocido siendo muy joven en la universidad y que llegaría a ocupar un lugar de suma importancia en su vida. Mersenne entró en la orden de los Mínimos cuando salió de La Flèche. Fue para Descartes el amigo más constante y el más útil, el representante casi oficial de su pensamiento, y desempeñó junto a él el preciado papel de confidente, de defensor, de informador y de corresponsal. Este tipo de persona se encuentra con frecuencia en el entorno de los grandes hombres. Pero sin duda el padre Mersenne debe ocupar un lugar en la primera fila de esos acólitos del genio.

Descartes tiene veintiún años. Le ha llegado el momento de incorporarse a la carrera de las armas. En un principio piensa unirse a las tropas del rey; pero las circunstancias le determinan a instruirse sobre la guerra bajo el príncipe Maurice de Nassau. No parece que su campaña en Holanda fuera batalladora o penosa. Se distinguió particularmente como matemático y deslumbró a algunos sabios de Breda con las soluciones casi inmediatas que un método de su invención le permitía dar a los problemas con los que creían abrumarle. En el intervalo escribió un tratado de música en latín; luego, llevando una vida militar libre de compromiso en tanto que aficionado y curioso de las cosas humanas, marchó a Alemania, asistió a la coronación del emperador Fernando y a continuación se unió, en calidad de voluntario, al ejército bávaro que iba a actuar contra el elector Palatino.

Pasaron algunos meses antes de iniciar las acciones de guerra. Fue durante ese periodo de espera y de negociaciones cuando se produjo en él un extraordinario trabajo de la mente que en unas cuantas semanas convirtió al joven militar en el autor de la revolución intelectual más audaz y manejada con la mayor energía que se haya visto. El segundo semestre del año 1619 y los primeros meses de 1620 han de ser considerados

entre las grandes épocas del mundo de las ideas. Descartes, instalado en sus cuarteles de invierno, se encontraba en Ulm, y debió ser allí (o no lejos de allí) donde la resolución de tomarse a sí mismo como origen y árbitro de todo valor en materia de conocimiento se precipitó en su pensamiento. Esta actitud nos resulta tan familiar que ya no percibimos el esfuerzo y la unidad de potencia voluntariosa que fueron necesarios para concebirlo en toda su nitidez y para adoptarla por primera vez. La brusca abolición de todos los privilegios de la autoridad, la declaración de nulidad de toda la enseñanza tradicional, la institución del nuevo poder interior basado en la evidencia, la duda, el «sentido común», la observación de los hechos, la construcción rigurosa de los razonamientos, esa despiadada limpieza de la mesa del laboratorio de la mente, suponía entonces, en 1619, un sistema de medidas extraordinarias que adoptaba y promulgaba en su soledad invernal un muchacho de veintitrés años, versado en sus reflexiones, seguro de su virtud, al que daba y en el que encontraba la misma fuerza que el sentimiento mismo de su propia existencia; tan fuerte y tan seguro de sí como pudiera sentirse, en su habitación de Valence, un joven teniente de veinte años de edad, ciento setenta años más tarde. Pero Descartes hacía a un mismo tiempo su Revolución y su Imperio.

Todo esto pertenece al orden de la acción, pues el pensamiento es, por esencia, impotente para escapar a sus propias combinaciones. Un hombre que sueña se encuentra atrapado en el grupo de transformaciones de su sueño y sólo puede escapar mediante la intervención de un acto ajeno y exterior al mundo del sueño. Descartes pudo considerar el conjunto de las doctrinas y de las tesis de la filosofía antigua y escolástica, y el caos de sus contradicciones, a las que parecían haberse

hecho insensibles y a las que tan bien se adaptaba la enseñanza, como un ser que despierta, y se resume la pesadilla cuyo desorden acaba de sufrir, y la anula con una ojeada a los objetos estables y bien acabados que se diferencian de él mismo y se adecuan a sus movimientos. Igualar a cero todo ese fárrago dogmático era una especie de acto —casi un reflejo.

Pero esta reacción tan enérgica, que es el segundo acontecimiento al que he hecho alusión aquí, seguramente habría constituido un acto sin mayores consecuencias que el primero de no haber ido acompañado por la formación del proyecto de una Ciencia admirable secretamente solicitada, puede que exigida, idea que se le apareció el 10 de noviembre de 1619, con tal luminosidad que apenas pudo soportar su resplandor.

Ese momento creador fue precedido por un estado de violenta concentración y agitación. «*Se cansó tanto, dice Baillet, que se le incendió el cerebro y cayó en una especie de entusiasmo que afectó de tal modo a su ya abatida mente, que la puso en disposición de recibir las impresiones de los sueños y de las visiones.*» Acostado, tuvo tres sueños cuyo relato nos ha dejado. Nos cuenta incluso que el Genio que le poseía le había predicho esos sueños y que *en ellos no intervenía la mente humana*. Todo esto le afectó tanto que realizó plegarias e hizo la promesa de peregrinar «para encomendar esta cuestión, que consideraba *la más importante de su vida, a la Santa virgen*».

Ese día 10 de noviembre y la noche que le siguió constituye en su conjunto un drama intelectual extraordinario. Supongo que Descartes no nos ha engañado y que el relato que nos hace es tan cierto como pueda serlo un recuerdo relacionado con los sueños; no hay razón para dudar de su sinceridad. Conozco algunos otros ejemplos de tales iluminaciones del espíritu, pos-

teriores a largas luchas interiores, a tormentos análogos a los dolores del parto. La verdad de alguien se revela de golpe y brilla en él. Se impone la comparación luminosa, pues nada da una imagen más justa de ese fenómeno íntimo que la intervención de la luz en un medio oscuro en el cual sólo es posible moverse a tientas. Con la luz aparece la marcha en línea recta y la relación inmediata de la coordinación de la marcha con el deseo y el fin. El movimiento se convierte en una función de su objeto. En el caso al que me refería, lo mismo que en el caso de Descartes, se ilumina toda una vida y todos los actos estarán en adelante encaminados a la obra que será su fin. La línea recta está jalonada. Una inteligencia ha descubierto o ha proyectado aquello para lo que había sido creada: ha formado, de una vez por todas, el modelo de todo su ejercicio futuro.

No se deben confundir, creo, esos golpes de Estado intelectuales con las conversiones en el orden de la fe que tanto se les parecen por los tormentos preliminares y por la repentina declaración del «hombre nuevo». Encuentro, efectivamente, una notable diferencia entre esas formas de transformación transcendente. Mientras en el orden místico la modificación se puede producir a cualquier edad, en el orden intelectual parece tener lugar generalmente entre los diez y nueve y los veinticuatro años: al menos así sucedió con las pocas «especies» conocidas por mí.

Pero tal vez el caso de Descartes es el más extraño que se pueda imaginar. Retrocedamos a los acontecimientos de 10 de noviembre de 1619. Vienen precedidos por un periodo de atención y excitación intensa durante el cual se declararan la luz y la certeza, el maravilloso proyecto (*mirabilis scientiae fundamenta*) deslumbra a su autor. Ebrio de fatiga y de entusiasmo, se acuesta y tiene tres sueños. Los atribuye a un Genio «un Daimon»

que habría creado en él. Por último, recurre a Dios y a la Santa Virgen, implorando su ayuda para que le tranquilicen respecto al valor de su descubrimiento. Pero ¿de qué descubrimiento se trata? Esto es lo más sorprendente de este episodio. Pide al Cielo que le confirme en su idea de un método para guiar bien su *razón*, y este método implica una creencia y una confianza fundamentales en *sí mismo*, condiciones necesarias para destruir la confianza y la creencia en la autoridad de las doctrinas transmitidas. No estoy diciendo que exista contradicción; pero existe sin duda un contraste psicológico muy sensible entre esos estados sucesivos tan próximos. El contraste mismo es el que hace tan desgarrador ese relato, tan vivo y verídico. No conozco nada tan realmente poético como esa modulación extraordinaria que permite a un ser recorrer, en el espacio de unas horas, los grados desconocidos de toda su potencia nerviosa y espiritual, desde la tensión de sus facultades de análisis, de crítica y de construcción hasta la embriaguez de la victoria o la explosión del orgullo al haber encontrado; después, *la duda* (pues la victoria es tan bella que parece imposible poseerla: se ha de crear ilusión sobre su realidad); por último, tras tanta fe en sí mismo, recurrir a la fe recibida de la Iglesia y de la gracia.

No soy filósofo y solamente me atrevo a escribir sobre Descartes, sobre el que tanto se ha trabajado, primeras impresiones, pero es esto lo que me permite encontrar en la meditación de esos instantes preciosos y dramáticos, un interés más real y una importancia *actual*, o más bien de eterna actualidad, más grande, que no sé encontrar en el examen y en la discusión de la metafísica cartesiana. Ésta, como tantas otras, ya no tiene ni puede tener más que un significado histórico, es decir que estamos obligados a darle lo que ha dejado

de poseer, a hacer como si ignoráramos cosas que sabemos y que aprendimos después, a tener que ceder pasajeramente un poco de calor a disputas definitivamente enfriadas; en una palabra, a hacer un esfuerzo de simulación, sin esperanza de verificación final, para reconstruir artificialmente las condiciones de producción de un cierto sistema de fórmulas y de razonamiento constituido, hace trescientos años, en un mundo prodigiosamente diferente del nuestro, que los efectos mismos del propio sistema ha contribuido enormemente a hacernos más y más extraño.

Pero todo sistema es una empresa del espíritu contra sí mismo. Una obra no expresa *el ser* del autor, sino *su voluntad de parecer*, que elige, ordena, acuerda, enmascara, exagera. Es decir, que una intención particular trata y trabaja el conjunto de los accidentes, de los juegos del azar mental, de los productos de atención y de duración consciente, que componen la actividad real del pensamiento; pero éste no quiere parecer lo que es: quiere que ese desorden de incidentes y de actos virtuales no cuente, que sus contradicciones, sus errores, sus diferencias de lucidez y de sentimientos sean reabsorbidos. El resultado es que la restitución de un ser pensante únicamente basada en el examen de los textos conduce a la invención de monstruos, tanto más incapaces de vida cuanto más cuidadosa y rigurosamente se ha elaborado el estudio, y, cuando ha sido necesario, a elaborar una conciliación de opiniones que nunca han tenido lugar en la mente del autor, explicar oscuridades que soportaba en él, interpretar términos cuyas resonancias eran singularidades de esa mente, impenetrables para él mismo. En resumen, el sistema de un Descartes no es Descartes mismo sino como manifestación de su ambición esencial y de su modo de satisfacerla. Pero en sí, es una representación del mundo y del conocimiento que sólo podía envejecer como lo hace una carta

geográfica. Por el contrario, ni la pasión de comprender y de someter a través de una vía enteramente nueva los misterios de la naturaleza, ni la extraña combinación del orgullo intelectual más voluntarioso y uno de los más convencidos de su autonomía con los sentimientos de las más sincera devoción, ni la quasi coexistencia o sucesión inmediata de un estado que solamente quiere reconocer la razón y de un estado que da la mayor importancia a los sueños, pueden llegar a perder todo el interés que excita la vida mental misma: me refiero a esa fluctuación que tiende tan sólo a conservar lo posible y que se esfuerza, a cada instante, por todos los medios.

¿Existe algo más conmovedor que ver al Proteo interior pasar del rigor al delirio, pedir a la plegaria la energía para perseverar en el camino de las construcciones racionales, a las personas divinas apoyarle en la empresa más orgullosa, y querer por último que sueños excesivamente oscuros le sirvan como testimonio a favor de su sistema de ideas claras? Ese es el rasgo más destacado de la personalidad fuerte y completa de Descartes, y ese rasgo le distingue de la mayoría de los filósofos: no es aquel en el que el carácter, es decir la reacción del hombre en su totalidad, aparece más enérgicamente en la producción especulativa. Toda su filosofía —me atrevería incluso a decir su ciencia, su geometría y su física— reconoce, supone explícitamente y utiliza su Yo. Volveré sobre ello. ¿Pero cómo no señalar en este momento que el texto fundamental, el *Discurso del Método*, es un monólogo en el que las pasiones, las nociones, las experiencias de la vida, las ambiciones y las reservas prácticas del héroe pertenecen a la misma voz indistintamente expresadas? Uno no puede por menos, situando este texto memorable en la atmósfera espiritual de su época, de observar que esta época sigue a la de Montaigne, que los monólogos de éste no han

sido ignorados por el príncipe Hamlet, que la duda estaba en el aire de ese tiempo removido por las controversias, y que esa duda, pensada por una cierta cabeza de tendencias y de costumbres matemáticas tenía posibilidades de adquirir forma de sistema y de encontrar finalmente su límite en la constatación del acto mismo que la expresa. Dudo, luego tengo al menos la certeza de que dudo.

En cuanto al resto de la biografía de Descartes, ruego al lector que se remita a las obras que tratan especialmente sobre él y de las que yo soy prestatario. Trato de hacer a mi manera un croquis de su personaje intelectual. Si he comenzado por sus primeros años es porque entonces están las ideas en estado naciente en el hombre, es decir es la edad en que el adolescente se hace hombre, es la de las ambiciones que se fijan, de las perspectivas que se dibujan. Se siente con mayor viveza cuál será la cualidad dominante que se podrá manifestar y que se deberá desarrollar y utilizar lo más posible. Descartes se siente, *en todas las materias*, geómetra de corazón. La geometría es para él un modelo. También es para él el excitante más íntimo del pensamiento, y no sólo del pensamiento, también de la voluntad de poder. En los geómetras natos puede observarse desde que son jóvenes un orgullo sorprendentemente simple, sincero, en absoluto encubierto, que resulta naturalmente de una superioridad que han demostrado poseer en el arte de comprender y de resolver una serie de cuestiones en las cuales la mayor parte de las personas ejercitan en vano su mente. El sentimiento de una superioridad de esta clase se encuentra en el origen de la decisión del joven Descartes de situarse por encima de todo lo que pensaba su época, y ver más allá que ninguno de ellos en el futuro del conocimiento. Él mismo dice: «Lo que ofrezco... en relación con la naturaleza y las propiedades

de las líneas curvas... está tan lejos, me parece, de la geometría ordinaria como la retórica de Cicerón del ABC de los niños.» Muy pronto concibe la posibilidad de una invención que permitirá tratar sistemáticamente *todos* los problemas de la geometría reduciéndolos a problemas de álgebra, lo que es cosa hecha cuando se encuentra el medio de lograr que se correspondan las operaciones de geometría con las de aritmética. Él lo encuentra. Mediante la correspondencia recíproca que establece entre los números y las figuras, libera a la investigación de la obligación de sustentar la imagen y de remitirse a ella mientras la mente procede al discurso lógico. Enseña a escribir las relaciones geométricas en un lenguaje homogéneo, enteramente compuesto de relaciones entre tamaños, que no solamente ofrece al ejecutante el cuadro más concreto de la cuestión propuesta, sino también la perspectiva del desarrollo que puede alcanzar. Introduce la admirable idea de deducir las soluciones de la suposición del problema resuelto. «Debemos, dice, recorrer la dificultad sin considerar ninguna diferencia entre esas líneas conocidas y desconocidas», y aporta el sencillo artificio que hace efectiva esta idea y que permite construir, mediante la combinación indistintamente formada de cantidades conocidas y desconocidas, la máquina cuyo funcionamiento obtendrá de su estructura misma todo lo que se puede saber de un sistema de datos.

Es indudable que la *Geometría* de Descartes presenta al lector moderno un aspecto muy distinto al de un tratado de geometría analítica de nuestro tiempo. Pero la vía está abierta, establecido el principio, ininterrumpido desde hace tres siglos, de «permitir la solución de un número ilimitado de problemas» y de sugerir una infinidad jamás imaginada. Por añadidura, la invención cartesiana constituía un excitante y un instrumento tan poderoso del pensamiento que su aplicación no podía

quedar restringida al campo de las matemáticas puras. Pronto conquistó la mecánica, luego la física; e, íntimamente unida al cálculo infinitesimal, ha llegado a ser tan indispensable para nuestras representaciones del mundo como lo es, por ejemplo, la numeración decimal. El espectáculo intelectual que esa evolución extraordinaria puede ofrecer a la mente resulta bastante fantástico. Vemos a «esas líneas rectas», «que se mueven una a otra», que Descartes utiliza como órgano universal de relación métrica, convertirse unas veces en el sistema de ejes de coordenadas o bien al fenómeno mismo como la trayectoria de un móvil, otras vuelve a presentarse la ley del fenómeno; luego, ese sistema se enriquece con el añadido de una variable de más, que es el tiempo; y por último, le vemos experimentar una modificación prodigiosa que requiere la teoría relativista, y sustituye las rectas de Descartes por la *enésima* potencia las coordenadas ondulando curvilíneas de gauss y el continuo no euclidiano en su espacio de tres dimensiones.

Y eso no es todo. La representación cartesiana de toda clase de variaciones mensurables ha ido adquiriendo en la práctica una importancia cada vez mayor. Trátese de las cotizaciones de la Bolsa, de la temperatura en una enfermedad febril, de la distribución de las observaciones estadísticas, de las fluctuaciones metereológicas, etc., la traducción de las cifras anotadas como figuras de curva que permite apreciar de una ojeada cómo marcha una transformación se ha hecho familiar y casi indispensable para un estado de organización del mundo humano en el que se exige una previsión rápida dada la extrema complicación del mundo social. Descartes es sin duda uno de los hombres más responsables de la marcha y de la fisionomía de la era moderna, a la que podríamos encontrar particularmente caracterizada por lo que yo llamo la «cuantificación de la vida». La sustitución de la figura por el número, el hecho de someter todo conoci-

miento a una comparación de tamaños, y la *depreciación* resultante de *todos aquellos que no pueden traducirse en relaciones aritméticas*, ha sido la consecuencia más importante en todos los ámbitos. Por un lado todo lo mensurable; por el otro, todo aquello que escapa a la medida. Basta observar una jornada de nuestra existencia para conocer cómo está dividida, evaluada, dirigida, preordenada por las indicaciones o menciones de algunos aparatos de medida.

Y, así, nuestro Descartes se encuentra a los veintitrés años maravillosamente seguro de su poder matemático y, convencido del poder del método por sus grandes éxitos en geometría, *«se promete aplicarlo de forma igualmente útil a las dificultades de las otras ciencias tal y como lo había hecho con las del álgebra»*. Le parece que no hay nada en el conocimiento que no pueda ser elucidado, conquistado, transformado en saber utilizable y sólido por la admirable ciencia de este método que le embriaga. Un método no es una doctrina: es un sistema de operaciones que realiza mejor que la mente, dedicada a sí misma, el trabajo de la mente. Son por lo tanto operaciones cuasi matemáticas, es decir, que se pueden concebir, si no realizar, mediante un mecanismo. Una doctrina puede pretender enseñarnos algo de lo que no sabíamos absolutamente nada; en tanto que un método sólo se precia de operar transformaciones sobre aquello de lo que ya conocemos una parte para extraer o componer todo aquello que podemos saber. Eso es lo que expresa Descartes cuando escribe: *«que un niño con conocimientos aritméticos, al realizar una adición, según sus reglas, tocante a la suma que examinaba, puede estar seguro de haber encontrado todo aquello que puede encontrar la mente humana»*. Ese niño se ha hecho una máquina para transformar varios números en uno solo y el sabio más grande del mundo no podría hacer más,

pues una máquina, por principio y por definición, equivale a otra de la misma estructura. Pero los objetos de la aritmética y de la geometría son sencillos en comparación con todos los demás que uno puede proponerse examinar, incluso los más sencillos posibles, puesto que se resuelven en actos de la mayor simplicidad: el número, en el acto de contar; una línea, en el acto de trazar.

Ahí es donde se sitúa el momento metafísico de Descartes, así como la resolución de emprender su gran aventura intelectual dado que no quiere limitarse a ser solamente el primer geómetra de su tiempo.

Se trata nada menos que de formarse *una mirada sobre todas las cosas*, haciéndolas adecuadas para ser tratadas según el método, de modo que, una vez bien acabadas sus definiciones, bien aislados y enunciados sus axiomas y postulados y, por ende, abiertas ante él las vías de una verdad como preestablecida sea posible razonar sobre ellas con la misma seguridad y audacia que puede hacerlo un geómetra. Los seres y los actos matemáticos únicamente necesitan para vivir en la mente y desarrollarse «al infinito» algunas convenciones que siempre pueden considerarse tan arbitrarias y, por ello, tan inatacables como las reglas de un juego. En este caso, el método crea su objeto y se confunde con él.

Pero ¡y el conjunto de las cosas y de las existencias dadas, y el universo de la percepción, el mundo físico, el mundo viviente, el hombre, el mundo moral! Se trata de una materia en la que la diversidad y la complejidad oponen al intelecto y a su voluntad de representación y de dominación mediante símbolos el obstáculo invencible de lo real: lo indivisible y lo indefinible. La ciencia adquiere poderes de acción que vuelve contra él; pero la mente no puede obviar la relación recíproca que acaba por constatar entre aquello que puede conocer y aquello que es.

Sin embargo, lo que inspira toda la vida pensante de Descartes es la idea de crear y de imponer a todo aquello que pertenece al ámbito del conocimiento un tratamiento uniforme y metódico que haga de toda cuestión una figura particular del espacio inteligible, lo mismo que la invención de la correspondencia entre las líneas y los números transforma toda curva en propiedad particular del espacio de la geometría. No es el único en haber pensado en referirlo todo a un sistema de reglas, una vez establecidas, *«gracias a las cuales todos aquellos que las observen exactamente nunca supondrán verdadero lo que es falso, y llegarán sin cansarse en esfuerzos inútiles... al conocimiento verdadero de lo que pueden alcanzar»* (Regulae). Podemos, por ejemplo, pensar en Lulio y en Leibniz. La propia escolástica no pretende ofrecernos menos facilidad y certeza; y, por otra parte, ¿no es toda filosofía una empresa que tiene como fin alcanzar el conocimiento en tanto que se pueda reducir a las funciones y combinaciones del lenguaje?

Y ahí lo tenemos, a los treinta y dos años, ante el desmesurado problema de instituir un método universal. Pero es una tarea de tal magnitud que, pese a toda la seguridad y confianza en sí mismo bien justificada por los brillantísimos éxitos en matemática, continúa siendo una aventura en la que se encuentra comprometido todo su porvenir. Es importante que la mente que debe dedicar todos sus esfuerzos a este tema fundamental se vea desligada de las obligaciones del mundo, preservada de las preocupaciones y de las molestias que pueden crearle autoridades de todas clases, incluso al más aislado y meditativo de los seres. Descartes se crea una política de prudencia, de reserva y de retiro, hasta de desconfianza con respecto a los hombres. Con respecto a sí mismo, se exhorta a la renuncia; se prohíbe desear; quiere convencerse de que lo único que posee son sus

pensamientos; y finalmente toma la decisión de ir a vivir a Holanda, cuya lengua desconoce y donde solamente mantendrá las relaciones que haya deseado y creado, entre gentes que se ocupan de mercadear y que «se preocupan más de sus propios asuntos que de curiosear en los ajenos». Se pone de una vez por todas en guardia contra todo aquello que pueda distraerle de su objetivo; estará en regla con las leyes, será respetuoso con las costumbres, con la religión, con la opinión y con las opiniones, *reservándose el cambiar las suyas según su humor y según las circunstancias*. O sea *probabilismo*, o en la jerga moderna: *conformismo* y *oportunismo*. Se crea una buena conducta gracias a la cual podrá desarrollar su abstracta temeridad. No todo el mundo está de acuerdo sobre la conducta que debe mantener un «hombre de ideas» con respecto al entorno social que le rodea, le tienta, le persigue y le solicita. La vanidad ataca su orgullo. Los placeres corrompen sus delicias internas. Las necesidades materiales atraviesan sus pensamientos con sus preocupaciones quitándole fuerzas y tiempo. El poder y los partidos sólo pueden verlo como un ser peligroso, o inútil, o utilizable, pues no son capaces de ver a las personas de otra manera.

En suma el instinto de proseguir una obra larga y rigurosa de la mente se ve necesariamente contrariado por todo aquello que hace que un hombre no sea solamente espíritu ni pueda alimentarse sólo de espíritu. Pero sucede a veces que esas contrariedades engendran en ese mismo espíritu poderes o destellos inesperados. El accidente exterior excita en ocasiones algún acontecimiento accidental íntimo que será lo que llamamos un «rasgo de genio», de suerte que finalmente hay que aceptar, a lo Leibniz y a lo Pangloss, que todo ha sido para bien, incluso en el peor de los mundos.

Descartes ha ajustado sus cuentas con la filosofía: la de los demás. Ha definido o determinado su sistema de

vida. Tiene plena confianza en su armamento de modelos y de ideales matemáticos y puede, ahora, sin volverse hacia ningún pasado, sin mirar a ninguna tradición, entrar en la lucha de su voluntad de claridad y de organización del conocimiento contra lo incierto, lo accidental, lo confuso y lo inconsecuente que son los atributos más probables de la mayor parte de nuestros pensamientos.

Se ha labrado una nueva certidumbre; se dice «era necesario rechazar como absolutamente falso todo aquello que pudiera presentar la menor duda, para ver si después de eso no quedaría algo que fuera enteramente indudable». Y alega, basándose en la experiencia que tenemos sobre los sueños, que tal vez todo no es más que sueño. Únicamente la famosa proposición: *Pienso, luego existo*, le parece una verdad inquebrantable, que debe tomarse como principio primero, y que, por añadidura, le revela que es una sustancia cuya única esencia es pensar, enteramente independiente del cuerpo, del lugar, de cualquier cosa material.

Tal posición es extraordinaria desde todos los puntos de vista. Quiero decir que lo es también bajo ciertos aspectos que quizá no han sido señalados. Ha dado origen a infinidad de comentarios y a cierto número de interpretaciones bastante diferentes. Cada una de ellas consiste en tratar esta fórmula: «Pienso, luego existo», como una proposición cuyo sentido es indiscutible y acerca de la cual sólo queda establecer la función lógica: unos ven en ella una especie de postulado; otros, la conclusión de un silogismo.

Voy ahora a aventurarme mucho. Diré que podemos mirarlo de forma muy distinta y pretender que esta breve e importante expresión de la personalidad del autor no tiene *ningún sentido*. Pero diré también que *tiene un gran valor*, considerándolo característica del hombre mismo.

Digo que *Cogito ergo sum* carece de sentido, pues esa palabrita, Sum, carece de sentido. Nadie tiene, ni puede tener, la idea o la necesidad de decir: «Existo», a menos que le hayan dado por muerto y proteste que no lo está; además diría: estoy vivo. Pero bastaría con un grito o un pequeño movimiento. No: «Existo» no puede enseñar nada a nadie y no responde a ninguna pregunta inteligible. Pero esa palabra responde en este caso a otra cosa que trataré de explicar enseguida. Por otra parte, ¿qué sentido se le puede atribuir a una proposición cuya negativa expresaría el contenido tan bien como ella? Si el «Existo» expresa algo, el «No existo» no nos dice ni más ni menos.

El propio Descartes, volviendo a referirse a estas palabras, diez años después de haberlas hallado en sí y de haberlas fijado en el *Discurso del Método*, las repite con cierto embarazo y niega que procedan de un silogismo; pero afirma que enuncian una cosa conocida por sí misma «*simplici mentis intuitu*» (Conversación con Burman). Pero con ello toca el punto mismo de soldadura del lenguaje con lo que sucede, sin duda, al margen de él, provocando y determinando una emisión particular. Esta puede ser una representación; pero puede también ser una sensación, o algún sentimiento análogo de sensibilidad. En el último caso, la palabra se produce como consecuencia inmediata, la insignificancia y el valor de un reflejo, tal como sucede con la exclamación, la interjección, el juramento, el grito de guerra, las fórmulas votivas o imprecatorias, sobre las cuales el pensamiento vuelve únicamente para constatar que no significan nada en sí mismas, pero que han desempeñado un papel *instantáneo* en una brusca modificación de la espera o de la orientación íntima de un sistema vivo. Eso es lo que me parece entender en el *Cogito*. Ni silogismo, ni significación conforme a la letra sino un acto reflejo del hombre, o más exactamente

el resplandor de un acto, de un abuso de autoridad. En un pensador tan poderoso se da una política exterior y otra interior del pensamiento, se crea una especie de razón de Estado contra la que nada prevalece y que acaba siempre por eliminar enérgicamente el Yo de todas las dificultades o nociones parásitas que le gravan *sin haberlas encontrado en sí mismo*. Descartes no habría inventado la duda sobre su existencia; él que no dudaba de su valor. Si el Cogito aparece una y otra vez en su obra, reaparece y vuelve a aparecer en el *Discurso*, en las *Meditaciones* y en los *Principios* es porque hace una llamada a su esencia de *egotismo*. Lo retoma como el tema de su Yo lúcido, el despertador que avisa a su orgullo y a las resonancias de su ser. Nunca hasta entonces ningún filósofo se había expuesto tan deliberadamente en el teatro de su pensamiento, mostrando su persona, atreviéndose con el Yo a lo largo de páginas enteras como lo hace él en particular, y con un estilo admirable, al redactar sus *Meditaciones*, esforzándose por comunicarnos detalladamente su discusión y sus maniobras interiores, hacerla nuestra, hacernos semejantes a él, inseguros, y luego seguros como él, tras haberlo seguido como desposados con él, de duda en duda hasta ese Yo, el más puro, el menos personal, que debe ser el mismo en todos y lo universal en cada uno.

Acabo de decir: estilo admirable. Relean lo siguiente:

«Tomemos por ejemplo este trozo de cera que se acaba de retirar de la colmena; aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, conserva todavía parte del olor de las flores en las que ha sido recogida; su color, su figura y su tamaño son aparentes; es dura, es fría; se toca, y si se golpea emitirá un sonido. En resumen, todo aquello que puede hacer conocer un cuerpo distintamente se encuentra en éste.»

«Pero, mientras hablo, la approximo al fuego...», etc.

Estas pocas líneas son incomparables. No las atormenta ninguna tentación ajena a lo que deben decir; ninguna intención de alarde altera la pureza de su acento y es moderada la sabia simplicidad de su movimiento. No hay en ellas una palabra que no sea inevitable y que sin embargo no parezca haber sido delicadamente elegida. Veo en ellas un modelo de adaptación de la palabra al pensamiento, en el que se compone el estilo igual y distanciado perteneciente al geómetra que enuncia, con cierta gracia discretamente poética que hace más sensible el ritmo, el número y la estructura medida de este pequeño fragmento.

Si se nos ocurriera juzgar a los filósofos por su lenguaje tal vez encontraríamos especiales aclaraciones sobre su pensamiento y sus formas de proponerse a su expectación, de declararse, de hacerse aceptar y amar hasta el punto de quedar establecido. Pero no quiero insistir sobre esta insinuación herética y paradójica que hará comprender algo mejor lo que ya expuse referente al *Cogito*, y tal y como lo he expresado. Veo repetirse este tema en toda la obra de Descartes que es, en realidad un monólogo en el que su persona y casi el timbre de su voz no cesan de hacerse sentir, como un tema de certidumbre que nada le enseña y nada puede enseñarle; pero que vuelve a él suscitando siempre en él la energía inicial de su gran designio.

Convencido de existir, Descartes cree tener que imaginar que no existe otra certeza. Existen otras muchas cuando deja de meditar. Pero considera, tan innovador como es, que tiene que abrazar la actitud tradicional y metafísica de una duda universal de la que se echa mano a voluntad, al entrar en la habitación en la que se piensa, abandonándole al salir. Es un acto profesional. Héle ahí enfrentado a un venerable problema. La experiencia del sueño, los errores de la percepción,

las ilusiones del tacto y de la vista y las alucinaciones de distintas clases han engendrado, desde tiempo inmemorial, esta cuestión histórica, tan positivamente *teórica* que se puede uno preguntar para sus adentros si no es puramente *verbal*. Nos tomamos mucho trabajo para convencernos de que soñamos cuando no lo hacemos; pero se trata de extender a la totalidad de nuestro conocimiento la sospecha de que es en su totalidad tan vano y engañoso como las fantasmagorías del sueño y las otras creaciones aberrantes de nuestra mente. No nos privamos de llegar a la conclusión de que vivimos en un mundo de apariencias con el resultado de deducciones que no tienen ninguna consecuencia positiva en nuestra vida. Equivocados, soñando o no, en nada cambian nuestras sensaciones y nuestros actos. Parece sin embargo que esta posición es esencial a la filosofía: permite al filósofo decretar *realidad* lo que le place y lo que la fantasía de su reflexión le sugiere. Pero ese desafortunado nombre únicamente tiene sentido como uno de los términos de un contraste. Reducirlo todo a sueño es abolir el contraste; a partir de entonces *el sueño no existe* y la reacción contra el sueño que le oponía una «realidad» se desvanece simultáneamente.

Pero es preciso reducir esa duda artificial, residuo de la tradición, y que yo califico de artificial, pues exige un acto de voluntad lo mismo que exige ser introducida por los caminos del lenguaje. Supone finalmente que tenemos la idea de una operación o transformación que, aplicada a nuestro conocimiento de las cosas, sería sustituida por una realidad de segundo orden y transformaría en recuerdo de sueño aquello que práctica, natural y comúnmente tenemos por realidad. La estadística a favor de la realidad del sentido común es aplastante. Indudablemente es posible pensar que una especie de despertador podría disipar, como se disipa un

sueño, todo aquello que nuestros sentidos, nuestro entendimiento, y nuestra experiencia nos presentan como medio ambiente, agente, medios, determinación de nuestras acciones y probabilidad de realización de nuestras previsiones, pero nunca se ha observado este hiperfenómeno y mucho me temo que resulten vanos todos los intentos que pudieran hacerse para imaginarlo con alguna precisión.

Descartes se ve así llevado a fingir. Hace suposiciones bastante extrañas. Simula que «no existe un verdadero Dios sino cierto genio malvado, tan artero y embaucador como poderoso, que se ha servido de todas sus malas artes para engañarle». Y, para evitarlo, decide interrumpir su juicio y «preparar su mente tan bien ante todos los ardides de ese gran embucador que, por poderoso y astuto que sea, no pueda nunca imponerla nada».

Sócrates tenía su Daimon. Descartes se proporciona un Diablo para las necesidades de su razonamiento. Pues, en efecto, si formamos todas las hipótesis imaginables para explicar que un mundo de apariencias nos produzca la impresión de realidad, la existencia de un Demonio puede muy bien figurar entre ellas y, además, cuesta muy poco. Señalaré aquí, sin llegar a la menor conclusión, que en el relato que nos ha dejado de los sueños de la famosa noche del 10 de noviembre de 1619, también aparece un Genio «que le predice esos sueños antes de acostarse», y un Genio malo al que atribuye un dolor que le despierta y la pretensión de seducirle.

¿Cómo deshacerse de una duda tan absoluta e inventiva? En cuanto concierne a su propia existencia ya ha hecho fracasar y ha desafiado al Embaucador mediante su fórmula mágica de conjuro: *Soy, luego existo*. Pero ahora se trata de conseguir que todo el resto, su propio cuerpo y el mundo, se reconozcan o puedan llegar a ser

reconocidos igualmente existentes que él. Se trata incluso de salvar las demostraciones de matemáticas, pues Dios ha podido desear confundirnos hasta mediante nuestros razonamientos de geometría.

Procede hacia la «verdad» dando un rodeo sorprendentemente sutil. La seguridad solamente existe en su pensamiento. Puede aplicarse, no invocándose más que a sí misma, a su propio análisis: este análisis le aportará los elementos puros de una síntesis de la certidumbre.

Advierte en primer lugar que «nada le es más fácil que conocer su propia mente». Examina las ideas que divide en dos clases: unas, que proceden de los sentidos y que siempre es posible considerar ilusorias, aunque «en tanto que no se piense que existe algo fuera de uno que se asemeje a tales ideas» nos encontramos «fuera de peligro de dejarnos engañar»; las otras, que están en el alma, equivalen a «sustancias», término escolástico, mediante el cual designa las cosas que existen por sí mismas: éstas contienen una «realidad objetiva». Con ello quiere decir que esas ideas sustanciales no pueden no representar algo de lo real fuera de él. Pero ¿qué es lo real por excelencia, o incluso la única realidad total y absoluta?

Ahí reside el célebre razonamiento que hace que Dios aparezca en la filosofía de Descartes. La duda le ha permitido saber que su ser no era del todo perfecto y «que conocer era una perfección mayor que dudar». ¿Pero de dónde procede esta idea de una mayor perfección? Dado que no la puede haber obtenido ni de las cosas ni de sí mismo, pues lo más perfecto no puede proceder de lo menos perfecto, deduce la existencia de Dios de la presencia en su mente de dicha idea de la perfección. Abrevio y mutilo atrocemente esta deducción que él rehace y corrige o desarrolla en sus grandes obras

sucesivas; a veces la retoca aguijoneado por las críticas y las objeciones que no han dejado de tomarla con esta clave de bóveda de su sistema. Sería interesante preguntarse en qué podría convertirse este argumento en una mente de nuestro tiempo y, en particular, interrogarse sobre si la noción fundamental de perfección subsistiría con tal fuerza y necesidad.

Tomo de uno de los textos relativos a la existencia de Dios una consideración cuantitativa notable. Clasifica las sustancias según los grados de ser o de perfección que implican las ideas que los representan, escala que abarca desde la nada hasta la idea de un «Dios soberano, eterno, infinito, todopoderoso, conocedor y creador universal de todas las cosas que se encuentran fuera de él». Es una progresión del cero al infinito positivo. Cada uno de los términos de esta sucesión recibe lo que tiene de realidad objetiva del término superior, que le cede una parte de su perfección, lo mismo que un cuerpo más caliente cede algo de su calor al menos caliente que lo toca.

La certidumbre ya está basada sobre la existencia de un Perfecto que no puede ser engañoso. Además, la teoría de la realidad objetiva opuesta a la realidad actual demuestra que podemos atribuir a nuestro cuerpo el poder de pensar, pues todo aquello que pertenece al cuerpo y a las cosas que lo rodean se resuelve en extensión, en figura, en situación y movimiento local, y «en su concepto claro y distinto, existe una especie de extensión que se encuentra contenida, pero no inteligencia».

El razonamiento puede resumirse así: Mi pensamiento está hecho de ideas y no todas provienen de la experiencia. Las hay que proceden de otra fuente. Se clasifican según su riqueza. «Nuestra luz natural nos muestra que conocemos tanto mejor una cosa o sustancia cuanto

más propiedades observamos en ella.» De lo que resulta la idea de perfección, de infinita perfección, y la necesidad de la existencia de un ser que la realice, ya que la existencia es una condición impuesta por la idea.

Tal deducción puede plantear serias dificultades. Como toda metafísica, pasa por alto el problema del valor de los resultados que puede dar el empleo del lenguaje cuando se aplica a expresar las cosas mismas del pensamiento, es decir las cosas sobre las cuales no pueden concordar las diferentes mentes por medio de objetos comunes y sensibles y llegar a unos acuerdos. Nos vemos entonces llevados a dar «definiciones» de términos ya creados y evaluados por el uso corriente el cual solamente precisa una moneda de cambio transformada inmediatamente en actos que exigen únicamente señales instantáneas: y esos intentos de transformar en instrumentos de precisión y en fuentes de conocimientos explotables hasta el extremo de su supuesto contenido, palabras que son productos inciertos e inestables de tanteos seculares, tan sólo resultan satisfactorios para los autores. Descartes, por ejemplo, define el conocimiento claro y distinto: *claro*, el que resulta presente y manifiesto a una mente atenta. «*Distinto*, tan preciso y diferente de los otros que solamente comprende en sí lo que aparece manifiestamente a quien lo considera como debe ser.»

Él mismo, en su utilización de la palabra *Duda*, tan importante en él, no distingue entre la duda natural y espontánea que se nos plantea cuando no sabemos qué nombre o qué atributo dar a una cosa insuficientemente conocida, y la duda artificial o filosófica que colocamos, como un signo algebraico, sobre lo que queramos y, en particular, sobre aquello que conocemos mejor...

En todo caso, el desarrollo de esta metafísica obtuvo unos efectos absolutamente opuestos a aquellos de las construcciones abstractas anteriores.

La noción del Método puesta en evidencia; la distinción fundamental entre el mundo de la mente y el de la extensión; y con ello, la renuncia a la vana búsqueda que tiende a descubrir mediante el análisis lógico aquello que solamente puede revelar la experiencia; además de una consideración enteramente mecánica del universo y de los seres vivos y el bosquejo de un sistema completamente matemático del mundo; y, por otra parte, la referencia del Todo al Yo, la mente de cada cual, su «evidencia» considerada como origen de los ejes de su conocimiento; en una palabra, una especie de muy fecunda división del caos de observaciones y de deducciones que le ofrecía el estado del conocimiento y de los medios de conocimiento con los que se había encontrado al nacer a la vida reflexiva: tales son los frutos casi inmediatos de su acto intelectual realizado deliberadamente.

Esta filosofía se desarrolla mediante un conjunto de aplicaciones que persigue paralelamente en los ámbitos de la mente y de la extensión: dióptrica, mecánica, pasiones del alma.

Pero es el estudio del ser viviente el que, a partir de cierta edad, parece apoderarse de su tiempo y de sus investigaciones. Por encima de todo le interesa la máquina de la vida. Parece bastante apartado de la geometría y de la física y se complace en imaginar (pues este razonador parece singularmente inclinado a imaginar) el funcionamiento del organismo. Llega incluso a separar la Psique del cuerpo y de la extensión, al menos se las ingenia para encontrar una localización cerebral y demostrar que esta situación le es indispensable para sentir. Observa que en el cerebro existe una pequeña glándula a la que considera ese centro del alma, y la razón que da es que las otras partes del cerebro son todas dobles como los ojos y las orejas, y por lo tanto es necesario «que exista algún lugar en el que las dos

imágenes que llegan de ambos ojos puedan unirse en una antes de llegar al alma» y no ve otro lugar en el cuerpo donde puedan reunirse de no ser en esa pequeña glándula. Lo que es sumamente ingenioso. Nosotros tenemos ideas muy diferentes sobre la función de la hipófisis que, en todo caso, parece ser un órgano rector de primera importancia; pero en cuanto a la coordinación de las imágenes, me temo que no sepamos mucho más. Lo mismo sucede respecto al funcionamiento del sistema nervioso: Descartes nos puebla «con un viento muy sutil» que llama «los espíritus animales», que le informa de todas las energías de la vida, se traslada de la glándula espinal al cerebro y del cerebro a todos los puntos del cuerpo cuyas modificaciones, acciones o reacciones quiere explicar. Nuestros movimientos, nuestras imágenes, nuestros recuerdos, nuestras pasiones son el resultado del poder del alma sobre la distribución y el rendimiento de esta materia sutil que es transportada por la sangre adonde es necesario y que también actúa sobre nuestros conductos nerviosos. Seguimos preguntándonos qué es lo que circula a lo largo de nuestros nervios, ¿corriente eléctrica, propagación de energía química? El problema persiste, planteado con mucha mayor precisión, pero persiste. En cuanto a las relaciones del organismo con los «hechos de conciencia» o la sensibilidad objetiva, nada nuevo desde 1950.

Lo que más sorprende y excita al público cuando llega a conocer la existencia de un pensador y de su obra es siempre y necesariamente alguna fórmula o afirmación aislada que adquiere el poder de choque de una paradoja o la fuerza cómica de una simplificación a través del absurdo. Todo el trabajo de Darwin queda reducido a estas palabras: *el hombre desciende del mono*, en la multitud de mentes que durante la segunda mitad del siglo pasado conocen su nombre. En el siglo XVII el

nombre de Descartes hizo soñar a mucha gente con «el animal-máquina». Se protesta, se hace burla, se discute sobre ello, pero más de uno se deja seducir, y algunos no dejan ni tardan en pasar de la bestia al hombre. El siglo siguiente no duda en poner en circulación y al alcance de todos una concepción del hombre-máquina.

¿Qué valor tienen hoy el análisis y la conclusión de Descartes? Contestar me pone en un aprieto. Me limitaré a hacer algunas observaciones.

Señalaré en primer lugar que el sentido de la palabra «máquina» ha cambiado mucho, al tiempo que la noción «animal» se ha complicado singularmente. Se han introducido en nuestras máquinas muchos dispositivos comparables a aquellos que sugiere la producción de los reflejos de los seres vivos; y el número de formas de energía utilizadas simultáneamente en una misma máquina, cuando en tiempos de Descartes sólo existía una o dos, ha aumentado hasta llegar a hacerse comparable al que en ejercicio encontramos en el proceso de transformación que constituye el aspecto físico de la vida. En suma, Descartes podría deducir el maquinismo vital. Sin embargo, nosotros sólo podemos razonar sobre el animal en la medida en que lo reducimos a un sistema que se repite y que toma en un medio alguna cosa cuya transformación es esencial para esta recuperación. Lo que se parece mucho a una máquina. Además, sólo podemos estudiar las cosas de la vida animal con los mismos métodos, los mismos medios físicos o intelectuales que aquellos que nos sirven para comprender o para inventar las máquinas. Incluso si nuestro estudio es el del comportamiento de los animales, lo sometemos a pruebas, a reactivos, intentamos perturbar los instintos o crear hábitos, es decir desencadenar cierta repetición que debía producirse o introducir una que no existía. Pero todo ello no es más que una especulación experimental sobre la idea de máquina (la cual, por otra parte

—no debemos olvidarlo—, deriva de una especie de imitación de la acción de los seres vivos y de los órganos que producen la acción). Por último, sólo podemos pensarnos a nosotros mismos en la medida en que pensamos repetirnos. Nuestra propia identidad es una probabilidad de restitución. No podemos, por ejemplo, formar un proyecto sin que ese proyecto suponga la puesta en marcha de una cantidad de ciclos de acción que creemos poder realizar porque ya los hemos realizado. Pero este proyecto no se limita a su ejecución. Se plantean dificultades insuperables. Hasta ahora no existe una máquina que haga un proyecto. En fin, creo que el animal herido sufre y no se preocupa de expresar todo lo necesario para hacernos pensar que sufre. Un puntapié actúa en dos mundos y *hace daño*, por una parte, y gritar o huir, por la otra. Pero verdaderamente no sé nada, ni tampoco nadie.

Me referiré ahora a la concepción física cartesiana con la intención de mostrar rápidamente la importancia de las ideas, tan nuevas y tan fecundas, que introdujo entre muchas conjeturas, hoy y desde hace ya mucho tiempo, desechadas y olvidadas. Estas ideas y estos errores proceden del mismo pensamiento y de la misma voluntad de construir un modelo de explicación del mundo solamente con la matemática. Si todo aquello relacionado con los cuerpos se reduce a la figura y al movimiento, figura y movimiento se traducen en tamaños y relaciones de medidas. Pero por su método de geometría los tamaños de figuras pueden traducirse, a su vez, en ecuaciones. El álgebra considera el mundo entre sus posibilidades. Esto es un paso enorme en la vía de la representación del universo mensurable. Todavía nadie había podido concebir que un sistema de referencia pudiera permitir expresar todos los fenómenos materiales en un lenguaje homogéneo o más bien limitado a la

diversidad fundamental: Longitud, Tiempo, Masa. Se trataba de una renuncia radical a la abundancia de cualidades que constituía la escolástica. A lo largo de casi tres siglos, la ciencia no ha cesado de perseguir la obra soñada y burdamente esbozada por Descartes. Los progresos del análisis han permitido llegar sucesivamente a la representación cartesiana de los progresos de la mecánica y de la física, incluso hasta la teoría de la relatividad que, en resumidas cuentas, es una evolución casi monstruosa de la sumisión de los fenómenos a la geometría de lo continuo. Pero parece que el método hubiera encontrado su límite en esa época tan reciente en la que los hechos inéditos e imprevistos, revelados por los nuevos medios de investigación, han hecho pensar, cuando no concebir, que lo continuo expira en el umbral de lo excesivamente pequeño. La física intraatómica intenta ver, como a través del ojo de una aguja, lo que sucede en un mundo que ha dejado de parecerse a nuestro mundo de experiencia inmemorial. Me confundo: no se trata de ver: *ver* ha dejado de tener sentido; el espacio con el tiempo, la noción del cuerpo y de situación única en una época dada, se desvanecen cuando se vuelve imposible distinguir la cosa observada de la influencia que ejerce sobre ella el medio de la observación.

La suerte del universo cartesiano ha sido la misma de todas las imágenes del mundo o de su constitución íntima. Son los medios momentáneos de concebir, en mayor o menor acuerdo con los medios de observar y de experimentar, que posee una época o instante de la ciencia. El éter ha llegado a los torbellinos; y los modelos actuales de átomos no duran más de diez años por término medio. Pero no por ello las conjeturas de Descartes dejan de ser el primer intento de una síntesis físico-mecánica sujeta a condiciones matemáticas que descansan en el conjunto de un sistema. Decir que se trata de condiciones matemáticas equivale a decir que se

expresan mediante igualdades e imponen a la mente la búsqueda de «aquello que se conserva» durante la evolución del sistema que se ha esforzado en considerar. Descartes creyó encontrar en la «cantidad de movimiento» la constante universal que permanece inalterada bajo la transformación de los fenómenos. Leibniz percibe el error. Pero se había introducido en la ciencia una idea fundamental, la idea de conservación, que sustituye, de hecho, a la noción confusa de causa, una noción simple, y cuantitativa.

Sin duda esta idea ya está infusa en la geometría pura, en la que, para fundamentarla, es preciso suponer que los sólidos no se alteran en sus desplazamientos. Sabemos cuál fue el cambiante destino de esta idea de constancia: podemos decir que, a partir de Descartes, no hemos hecho otra cosa que cambiar aquello que no cambia: *conservación de la cantidad de movimiento, conservación de la fuerza viva, conservación de la masa y de la energía*; hemos de reconocer que las transformaciones de la conservación son bastante rápidas. Pero he ahí que, hace aproximadamente un siglo, el famoso descubrimiento de Carnot forzó a la ciencia a inscribir el signo fatal de la desigualdad que, junto a la igualdad, pareció condenar al mundo durante algún tiempo al reposo eterno que el sentido puramente matemático de Descartes había sentido aunque sin designarlo exactamente. No sabemos muy bien lo que se conserva en la actualidad... Creo que se puede añadir a esta defensa de Descartes la observación (tal vez ingenua) que haré a continuación, la de que, para escribir su fórmula conservadora, había compuesto los constituyentes del movimiento en forma de *producto*; y esta forma, mal empleada por él, debía ser la forma, natural en cierto modo, de todas las expresiones de la energía.

En cuanto a la fisiología, que parece que fue lo que investigó con mayor dedicación al final de su existencia,

muestra la misma voluntad de construcción dominante en toda su obra. Hoy resulta fácil hacer burla de ese maquinismo, simplificación grosera e ingenuamente detallada. Pero ¿qué podía tentar al hombre de aquella época? Nos resulta increíble, es casi una vergüenza para el espíritu humano, casi un atentado a la inteligencia observadora del hombre, que algo tan manifiesto, tan fácil de descubrir, como la circulación de la sangre, no se demostrara hasta la época misma de Descartes. Éste no dejaría de sentirse impresionado por ese fenómeno mecánico que le aportaría un importante argumento para su idea del autómatas. Por otra parte, aun cuando sabemos mucho más, el aumento mismo de ese saber más bien nos aleja, hasta ahora, de una representación satisfactoria de los fenómenos de la vida. La biología, como lo demás, va de sorpresa en sorpresa; pues va, como lo demás, de un medio nuevo a otro medio nuevo de investigación. Resulta que no podemos pensar en detenernos ni un momento en esta escalada fatal de descubrimientos para hacernos, tal día, a tal hora, una idea clara del ser viviente. Nadie puede en la actualidad detenerse en ese objetivo y poner manos a la obra. Pero en tiempos de Descartes no era absurdo pensarlo. Lo único que se tenía en contra eran las razones metafísicas, es decir: *de las que se puede hacer tabla rasa*; pero nosotros, nosotros tenemos en contra la cantidad y lo desconocido de las posibilidades experimentales. Tenemos por lo tanto que resolver problemas cuyos datos y enunciado varían a cada instante de manera imprevista. Supuesto entonces el proyecto concebido de darse cuenta del funcionamiento vital, y supuesto también que con Descartes rechazamos las fuerzas ocultas y las entidades (que ya se utilizaban ampliamente en medicina), encontramos, al mismo tiempo, que era necesario que tomara prestado de la mecánica de entonces todo su material de pompas y de fuelles para imaginar un

organismo capaz de realizar las funciones principales o las más aparentes de la vida.

¿No es esta una consideración que debemos extender a toda nuestra opinión sobre Descartes: una defensa de su gloria y un método para representárnoslo dignamente? Debemos llegar a sentir las exigencias y el alcance de su pensamiento, de tal manera y con tal resultado que pensar en él sea finalmente, inevitablemente, pensar en nosotros. Ese sería el mejor de los homenajes.

Por ello me pregunto qué es lo que más me impresionan en él, pues eso mismo es precisamente lo que todavía puede y debe mantenerse vivo. Aquello que, en su obra, nos lanza hacia nosotros mismos y hacia nuestros problemas: eso comunica a esta obra nuestra propia vida. No es, lo confieso, su metafísica la que podemos reavivar así; y tampoco lo es su Método, al menos tal y como lo enuncia en su *Discurso*.

Aquello que encanta en él dándole vida ante nosotros, es la conciencia de sí mismo, de su entero ser concentrado en su atención; conciencia penetrante de las operaciones de su pensamiento; conciencia tan voluntaria y tan precisa que hace de su Yo un instrumento cuya infalibilidad depende únicamente de ese grado de conciencia.

Esta opinión, que es muy personal, conduce a juicios bastante particulares, y a una distribución de los valores de los trabajos de Descartes que no es en absoluto la acostumbrada.

En efecto, distinguiré los problemas que nacen de él mismo, aquellos cuyo acicate y necesidad personal sintió por sí mismo, de los problemas que él no habría inventado y que, de alguna manera, fueron necesidades artificiales de su mente. Cediendo, quizá, a la influencia de su educación, de su medio, a la preocupación por parecer un filósofo lo más completo posible, y que debe darse respuesta a todo, me parece que habría aplicado

su voluntad a sus solicitudes secundarias, que parecen bastante exteriores o ajenas a su verdadera naturaleza.

Observen tan sólo que en toda cuestión a la que puede responder por la acción de su Yo, triunfa. Su Yo es geómetra y diré (con reservas) que la idea esencial de su geometría es característica de toda su personalidad. Se diría que hubiera tomado, en cualquier materia, ese Yo tan poderosamente sentido como origen de los ejes de su pensamiento: lo que pertenece al espíritu y lo que pertenece al cuerpo son las dos dimensiones que discierne en el conocimiento.

Verán que tengo en poco la parte considerable de su obra consagrada a todos los temas cuya importancia o existencia ha aprendido a través de los demás.

Tal vez me equivoco, pero no puedo dejar de aceptar aquello que, a mí, me impone el personaje de nuestro héroe. Me imagino que no se encuentra a gusto con ciertas materias. Razona en exceso; vuelve sobre sus pasos; se deshace como puede de las objeciones. Tengo la impresión de que entonces se siente alejado de su deseo, infiel a sí mismo y que se cree obligado a pensar contra lo que interesa a su mente.

¿Qué es entonces lo que leo en el *Discurso del Método*?

Los principios en sí no pueden mantenernos interesados por mucho tiempo. Lo que llama mi atención, tras la encantadora narración de su vida y de las circunstancias iniciales de su busca, es la presencia de él mismo en ese preludio de una filosofía. Es, si se quiere, la utilización del Ego y del Yo en una obra de esta clase, el sonido de su voz humana; y eso es, tal vez, lo que lo opone más nítidamente a la arquitectura escolástica. El Ego y el Yo explícitamente evocados que han de introducirnos a maneras de pensar de una total generalidad, ese es mi Descartes.

Tomándole prestada a Stendhal una palabra, que él introdujo en nuestra lengua, y desviándola un poco para mi propio uso, diré que el verdadero Método de Descartes debería denominarse *egotismo*, el desarrollo de la conciencia para los fines del conocimiento.

Entonces no me es difícil llegar a la conclusión de que lo esencial del *Discurso* es la pintura de las condiciones y de las consecuencias de un acontecimiento que libera a ese Yo de todas las dificultades y de todas las obsesiones o nociones parásitas en él, con las que está gravado sin haberlas deseado ni encontrado en sí mismo.

Como dije anteriormente, el *Cogito* me produce el efecto de una llamada hecha por Descartes a sus potencias egotistas. La repite como el tema de su Yo, el despertador que llama al orgullo y al coraje de su mente. En ello reside el encanto —en el sentido mágico del término— de esta fórmula tan comentada, cuando, me parece, bastaría con sentirla. Las entidades se desvanecen al sonido de esas palabras; la voluntad de poder invade a su héroe, endereza al héroe, le recuerda su misión, tan personal, su fatalidad propia e incluso su indiferencia, su injusticia invididual; pues, después de todo, es posible que el ser destinado a la grandeza deba volverse sordo, ciego, insensible a todo aquello que, incluso verdades, incluso realidades, atravesara su impulso, su destino, su ruta de crecimiento, su luz, su línea del universo.

Y, finalmente, si el sentimiento del Yo adquiere esa conciencia y ese dominio central de nuestros poderes, si se convierte deliberadamente en sistema de referencia del mundo, en hogar de las reformas creadoras que opone a la incoherencia, a la multiplicidad, a la complejidad de ese mundo tanto como a la insuficiencia de las razones recibidas, se siente alimentado él mismo por una inexpresable sensación, ante la cual expiran los medios del lenguaje, pierden su validez las similitudes,

la voluntad de conocer se dirige, se absorbe y no vuelve más a su origen porque ha dejado de existir objeto alguno que la refleje. Deja de ser pensamiento...

En suma, el verdadero deseo de Descartes no podía ser otro que el de llevar a su punto más alto lo que encontraba en sí más sólido y susceptible de generalización. Por encima de todo quiere explotar su tesoro de deseo y de vigor intelectual, y no puede querer ninguna otra cosa. Tal es el principio contra el cual ni siquiera prevalecen los propios textos. Es el punto estratégico, la clave de la posición cartesiana.

Ese gran capitán de la mente encuentra dos clases de obstáculos en su camino. Unos son problemas naturales que se le plantean a todo hombre que viene a este mundo: los fenómenos, el universo físico, los seres vivos. Pero existen otros problemas que se encuentran curiosamente, casi arbitrariamente, enmarañados con los primeros, esos problemas que no habría imaginado, que le llegan de la enseñanza, de los libros, de las tradiciones recibidas. Por último, están las conveniencias, los impedimentos, cuando no los peligros, de orden práctico y social.

Contra todos esos problemas y esos obstáculos, el Yo, y en ayuda de ese Yo, tales facultades. Una de ellas ha demostrado sus aptitudes: se puede contar con ella, con sus procedimientos, infalibles cuando sabe uno servirse de ellos, con la imperiosa obligación que impone de poner todo en claro y de rechazar aquello que no se resuelve en operaciones bien separadas: se trata de la matemática.

Ya puede comenzar la acción. Un discurso, que es el de un jefe, la precede y la anuncia. Y la batalla se perfila.

¿De qué se trata? ¿Cuál es el objetivo?

Se trata de mostrar y demostrar lo que puede un Yo. ¿Qué va a hacer ese Yo de Descartes?

Como no siente sus límites, querrá hacerlo todo, o rehacerlo todo. Pero antes, tabla rasa. Todo aquello

que no procede del Yo, o que no procederá del Yo, todo eso no son más que palabras.

Por otra parte, en lo que se refiere a los problemas, que yo he llamado naturales, desarrolla, en ese combate por la claridad, esa conciencia inducida a la que llama su Método y que ha conquistado magníficamente un imperio geométrico sin límites.

Quiere extenderla a los fenómenos más diversos; va a rehacer toda la naturaleza y he aquí que, para hacerla racional, despliega una sorprendente fecundidad imaginativa. Esto es propio de un Yo cuyo pensamiento no quiere ceder a la variación de los fenómenos, a la diversidad misma de los medios y de las formas de la vida...

Llevaré además esta especie de análisis inventivo a preguntarme qué sería un Descartes nacido en nuestra época. Se trata solamente de un juego.

¿Pero qué tabla encontraría hoy que poder hacer rasa? ¿Y cómo se haría con una ciencia que se ha vuelto imposible de abarcar y que en lo sucesivo depende de un material inmenso y en constante crecimiento; una ciencia que se encuentra, de alguna manera, a cada instante, en equilibrio móvil con los medios que posee?

No existe respuesta. Pero considero que estas preguntas tienen su valor.

El individuo se convierte en un problema de nuestro tiempo, la jerarquía de los espíritus se convierte en una dificultad de nuestro tiempo, en el que existe una especie de crepúsculo de los semidioses, es decir de los hombres diseminados en la duración y sobre la tierra, a quienes debemos lo esencial de lo que llamamos cultura, conocimiento y civilización.

Razón por la cual he insistido acerca de la personalidad fuerte y temeraria del gran Descartes, cuya filosofía tiene, tal vez, menos valor para nosotros que la idea que nos presenta de un magnífico y memorable Yo.

Segunda impresión sobre Descartes

Descartes y su grandeza quedan resumidos para mí en dos puntos.

Ha hecho una cuestión personal de aquello que, hasta él, había sido tratado en forma dogmática, dominada por la tradición. Ha decidido que no existía ninguna autoridad que pudiera prevalecer sobre el sentimiento que él podía ofrecer de la vanidad de sus enseñanzas: sólo desea la evidencia o la observación cuidadosamente verificada. Suponía rechazar el conceder al lenguaje un valor que solamente le llega de las personas o de los libros. Arroja entonces su propio ser a uno de los platillos de una balanza, con el otro cargado de toda la filosofía que se había hecho hasta él. Se siente fuerte al estar solo; pero pudiendo responder de todo lo que piensa, que ha observado o deducido o definido *él mismo*, en oposición a esa cantidad de doctrinas, de fórmulas, de desarrollos puramente verbales que viven de las disputas de escuela y que se transmiten

Croquis d'un «Descartes», en *Domaine Français, Messages*, Genève, Ed. des Trois Collines, 1943; textos reunidos por Jean Lescure, director de la revista *Messages*. Incluido en *Variété V* (1944).

de siglo en siglo como una moneda fiduciaria que nunca se podrá convertir en oro.

Descartes es ante todo una voluntad. Este ser quiere, por encima de todo, explotar el tesoro de deseo y de vigor intelectual que encuentra en sí, y *no puede querer otra cosa*. Es el punto central, la clave de la posición cartesiana. Es inútil buscarle otro principio a su filosofía.

¿De dónde procede esta soberbia confianza que demuestra en la fuerza de su inteligencia, que aparece en su estilo y en sus desdenes, y que es demasiado lúcido, y también demasiado prudente, para no fundamentarla únicamente en sus esperanzas, en una fe quimérica en su valor?

Descartes cree en la potencia de su pensamiento a partir de la experiencia que tiene de su talento como geómetra. Ha bebido en ella la embriaguez de su superioridad. Se sabe, en ese género de estudios, inventor de un método que le parece «tan lejano de la geometría ordinaria como la retórica de Cicerón lo está del ABC de los niños». Esta creación de su juventud ha dominado toda su vida intelectual. No tiene dudas sobre la conquista que ha hecho, se dice que el mismo hombre y la misma aplicación del intelecto que han obtenido un éxito tan acertado y considerable en el análisis abstracto del espacio, deben aplicarse al mundo físico, luego a los problemas de la vida y no pueden dejar de obtener resultados de igual importancia.

Inventa entonces un *Universo* y un *Animal* imaginando que los explica. Cualesquiera que fueran sus ilusiones en este sentido, sus esfuerzos han sido de la mayor importancia. Ese es mi segundo punto. Si el universo cartesiano ha tenido la suerte de todos los universos concebidos y concebibles, el mundo en el que vive nuestra «civilización» lleva aún la impronta de la voluntad y de la manera de pensar de las que he hablado.

Este mundo está penetrado de las aplicaciones de la medida. Nuestra vida se encuentra cada vez más ordenada según determinaciones numéricas, y todo aquello que escapa a la representación a través de los números, todo conocimiento no mensurable, se castiga con una sentencia de depreciación. Se niega cada vez más el nombre de «Ciencia» a todo saber intraducible en cifras.

Y esta es la singular observación sobre la que se rematará esta disquisición: el carácter eminente de esta modificación de la vida, que consiste en organizarla según el número y el tamaño, es la *objetividad*, la impersonalidad, tan pura como sea posible, de tal modo que lo *verdadero* de los modernos, relacionado exactamente a su poder de acción sobre la naturaleza, parece oponerse más y más a aquello que nuestra imaginación y nuestros sentimientos *quisieran que fuera verdadero*. Pero, como hemos dicho, en el origen de esta prodigiosa transformación del mundo humano, se encuentra un Yo, que es la persona fuerte y temeraria de Descartes, cuya filosofía tiene, quizá, menor valor para nosotros que la idea que nos aporta de un magnífico y merable *Él*.

El retorno de Holanda

Un viaje es una operación que hace corresponder ciudades y horas. Pero para mí lo más bello y lo más filosófico del viaje son los intervalos de esas pausas.

No sé si existen aficionados sinceros al ferrocarril, partidarios del *tren por el tren*, y solamente veo niños que saben gozar como debe ser del estrépito y de la potencia, de la eternidad y de las sorpresas del camino. Los niños son grandes maestros en cuanto se refiere al placer absoluto. En lo que a mí respecta, en cuanto el bloque de vagones arranca, me distraigo siempre con una metafísica ingenua entremezclada de mitos.

Abandono Holanda... Repentinamente, me parece que comienza el Tiempo; el Tiempo se pone en marcha; el tren se convierte en modelo del Tiempo; toma de él su rigor y asume sus poderes. Devora todas las cosas visibles, agita todas las cosas mentales, ataca brutalmente con su masa la figura del mundo, envía al diablo

Revue de France, 1-3-1926. Reeditado en *Retour de Hollande, Descartes et Rembrandt*, Maestricht, Stols, 1926. Incluido en *Variété II* (1929) y en *OEuvres*, tomo G, *Variété-deuxième volume* (1937).

arbustos, casas, provincias; inclina los árboles, atraviesa los arcos, despacha los postes, abate rudamente tras sí todas las líneas que ha atravesado, canales, surcos, caminos; convierte los puentes en truenos, las vacas en proyectiles y la estructura guijarrosa de su vía en un tapiz de trayectorias...

Incluso las ideas, siempre sorprendidas, lo mismo arrastradas que desperezadas por el torrente de visiones, se modifican en el estilo peculiar de un sonido cuyo origen vuela y se aleja.

Me ocurre con facilidad no encontrarme ya en ninguna parte y sentirme como reducido al ser abstracto que puede decirse en cualquier lugar que piensa, que razona, que dispone, funciona y ordena idénticamente; que vive, y que nada esencial se ha alterado; que por tanto no cambia de sitio. ¿No le sería necesario a ese lógico puro que nos habita, para tener el sentimiento del movimiento, observar modificaciones extraordinarias, desórdenes inconcebibles y sin duda incompatibles con la razón o la vida?

Es un verdadero milagro que haya en nosotros tantos mecanismos delicados bastante insensibles al transporte.

Pero, por el contrario, el ser total, el alma real del viajero para quien la ausencia va a terminar, cuando cada vuelta de las ruedas lo aproxima a su casa, cuando se va a cerrar un recodo de su vida, es presa de extraños efectos en su transición. En ella misma se le disputan, se le ofrecen y se intercambian lo que abandona, lo que experimenta en el instante, lo que prevé y se predice. Oscila entre sus estaciones que la precisión de la salida bien señalada, la exactitud probable de la llegada, separan tan claramente; choca al azar con el pesar, la esperanza, los temores; y los pierde y los encuentra en

sus sensaciones. Su pasado, su presente, su futuro, *tañen* en ella como tres campanas bien diferenciadas, en las que todas las combinaciones se realizan, se responden, se enmarañan y se componen curiosamente. Tocando y repitiendo sin fin todos los *temas* de la existencia, un carillón de acontecimientos —consumados, esperados, actuales— acompaña al cuerpo del viajero, habita una cabeza que se abandona, lo divierte, lo inquieta, se apodera de los ruidos del camino, orquesta sueños, extravía, adormece, despierta a su hombre...

Cae la noche. Alumbra y mata fuegos terrestres —postes repentinos, señales agudas, destellos súbitos de vidas desconocidas apenas rozadas...—. Entre dos resplandores, mis ojos inciertos en el vaho que empaña los cristales, dejan poco a poco de ver un campo ya muerto y simplificado por la noche que transcurre indefinidamente hacia los lugares y los días pasados.

Al final me parecía percibir solamente todos los estados del agua —el agua, el agua-nieve, el agua-helada, el agua-viva, el agua-charco reflejando el agua-nube, el agua-vapor cuyas volutas liberadas se retuercen, se dislocan, se entretienen y se disipan detrás nuestro—. El agua multiforme compone, casi por sí sola, la sustancia de un país turbio y variable en el que la suprema claridad del crepúsculo interpreta todavía las blancuras y palideces precipitadas.

Se encienden las lámparas y, de repente, sobre el vidrio, aparece pintado un fragmento de rostro. Cierta máscara se interpone, retrato de un hombre que permanece luminoso y constante en la superficie de esta huida de playas sombrías y nevosas.

Me veo inmóvil y cálidamente coloreado en el cristal; y si me acerco un poco a ese *yo* parcelado de sombras que me contempla, me eclipse, me abolo, me convierto en el caos nocturno.

Los filósofos de todos los tiempos han saboreado esas mínimas experiencias. Un prestigio fortuito; algún sencillo y sorprendente efecto de dióptrica o de acústica, un incidente singular de sus percepciones los inducen a ensueños que organizan a placer en meditación teórica. De la iluminación de una gruta y de las siluetas que engendra, Platón llegó sin demasiado esfuerzo a consecuencias admirables, y tal vez funestas. Su cámara negra natural nos ha valido una de las más célebres *transmutaciones de valores*.

Pero yo, no filósofo, no he sabido desarrollar hasta el exceso —pues el exceso es necesatio— todos los pensamientos que amenazaba sugerirme esta estación de mi cara iluminada sobre una noche moviente y desgarrada por bruscos fantasmas.

Vuelvo de Amsterdam, donde Descartes y Rembrandt coexistieron. Visitamos sus casas*. No podemos evitar intentar sus sueños. Nos colocamos ingenuamente en su personaje, al borde de los canales, sobre las pasarelas del Amstel, o sobre algún punto animado de ese laberinto de aguas repleto de barcas, de pontones, de gabarras sobrecargadas, de *zuecos* barnizados de panzas hinchadas, con popas mofletudas, que tienen algo del junco, del mueble y del tonel... Las horas se tararean con cierta tristeza en el aire del cielo pálido. Los hombres se intercambian entre las orillas, sobre los ligeros puentes. El observado de vivir, y vive.

Descartes sentía predilección por esta ciudad «donde al no haber ningún hombre, a excepción suya, que no comerciara, podía permanecer toda su vida sin ser nunca visto por nadie y pasearse todos los días entre la confusión de un gran pueblo».

* La casa de Descartes fue identificada gracias a los trabajos del Sr. Gustave Cohen, cuyas investigaciones han enriquecido y precisado singularmente nuestro conocimiento de la historia literaria de Francia.

No sé si entendía su lenguaje. Espero que no. ¿Hay algo más favorable a la introspección pensativa en uno mismo, a la delimitación nítida de un mundo exterior exactamente terminado y separado del otro, algo más aislante que la ignorancia de las convenciones que rigen y coordinan el espectáculo de la vida que nos rodea? En el oficio de filósofo es esencial no entender. Precisan caer de algún astro, sentirse eternos extranjeros. Deben ejercitarse en el asombro ante las cosas más comunes. Penetren en el templo de una religión desconocida, consideren un texto etrusco, siéntense entre los jugadores cuyas reglas no conocen, y disfruten de sus hipótesis. El filósofo hace lo mismo en todas partes.

Pero no poseer la clave, no estar al tanto de las reglas, de los signos, de las correspondencias, no poder adivinar el sentido de lo que se ve —¿no es acaso reducir lo que se ve a aquello que se ve—, *a la figura y al movimiento?* —Nada más cartesiano, opino—. Por añadidura, ¿no es esta incomprensión una gran oportunidad para no desatender nada, para *no omitir nada*, puesto que ni siquiera se sabe qué desatender, qué retener, y todo viene a ser lo mismo en lo que se observa; que es preciso entonces notarlo todo y rechazarlo todo.

Así, en medio del tráfico y de los holandeses en acción, Descartes aislado y no insensible contemplaba su comercio y su vida tal y como lo hubiera hecho una máquina desconocida. Descartes ausente y presente, Descartes abstraído de sus discursos, de sus intereses, de sus gustos, de sus pasiones y de sus costumbres, fuerte por no mezclar nada de sí mismo, se encontraba situado en la masa viviente de su nación extranjera como un instrumento de medida que se arroja en un medio, se retira a voluntad para leer lo que marca. Alma

bien dividida, genio incluso de la distinción y del orden, la evolución de sus pensamientos se volvía fácilmente independiente de la agitación de los vivientes que le rodeaban. Decía que todo su ajetreo le resultaba como el ruido de un arroyo. No era un hombre de multitudes...

El hombre de multitudes es poeta, cuentista, o un ebrio de la mente...

Él se pierde en la cantidad de las almas ambulantes; él se embriaga absorbiendo un número inagotable de rostros y de miradas, sintiendo al filo de la fluida calle el vértigo del paso de la infinidad de los *individuos*... Experimenta y confunde miles de pasos y de ritmos de marcha; sus ojos encuentran y pierden miles de ojos en los que remonta el río de visiones, de direcciones, de voluntades separadas.

A ciertas horas, el movimiento de las grandes ciudades engendra el maravilloso malestar de la *multiplicación de los solos*. Se constata ingenuamente, con una especie de horror y de sentimiento de pánico, que los *singulares* son innumerables. Tantas personas particulares; cada una capital para sí, nadie o inexistente para la mirada de todos los demás y dando todos juntos la impresión de un cementerio en marcha, o de un desfile de fantasmas, pues el flujo de las fisonomías, la sensación media del ruido de las conversaciones y de las botas, el flujo igual de las propias desemejanzas nos imponen la idea de la suma indistinta de tantos destinos distintos —nos inspiran el mismo distanciamiento, a veces lúgubre, a veces alegre—, que nos invade entre un pueblo de tumbas.

Nada arrebató a la vida su aire de vida, pero nada quita a la muerte su prestigio de muerte, tanto como el sentimiento poderoso de la cantidad de los vivos o de los muertos. El número y la repetición tienen como efecto hacernos sentir la ley y la máquina, y casi su

ridículo; y tan pronto abruman la mente como le llevan a inventar para su defensa aquello que necesita para creerse única y dueña de sí.

Se podría decir para finalizar que, en el hombre de las multitudes, el pensamiento se compone con el movimiento, la multitud de las imágenes *arrastra*, en cierto modo, la facultad misma que las percibe.

Muy diferente es Descartes.

Mientras imaginaba mil cosas de él, me entretenía viendo desde mi ventana a los que pasaban trotando sobre la nieve reciente, a los marineros abrigados maniobrando sobre el agua blanca y negra, en parte apresada, en parte quebrada, desplazando con increíble destreza sus gabarras largas y pesadas, a veces tan apretadas y engarzadas entre sí que hay que tomárselo como el juego de damas, operar mediante pensadas sustituciones, crear ante sí el lugar que se va a ocupar, encontrar uno para el casco que se marcha, esperar, empujar, gobernar, ganar por último la entrada de algún túnel estrecho y sombrío en el que desaparece, al ruido sordo del motor, el hombre al timón agachando la cabeza en el momento justo que va a chocar con la cúspide de la bóveda. Las innumerables gaviotas distraían mi atención, la arrebataban y renovaban en el espacio. Sus cuerpos lisos y puros, bien colocados contra el viento, se deslizaban, navegaban sobre invisibles puentes, rozaban el balcón, viraban, rompían el vuelo y se dejaban caer sobre los gruesos témpanos, donde los blancos animales posados se disputaban entre sí las temblorosas inmundicias y los espantosos desechos de pescado arrojados al agua.

Entre las instantáneas de dos pájaros volví a mi pensamiento inicial. Recuperando distraídamente un ensueño cuasi cartesiano, imaginé a mi manera las

sensaciones de ese gran hombre. Concilié, arreglé a mi antojo lo que veía con una vaga idea de su filosofía... ¡Que la ilustre sombra no se irrite! No sé amar a una persona sin hacérmela tan presente en la mente que llegue a ser muy diferente de sí misma.

Cuento también con que el pensamiento del Descartes vivo no se parecía en nada al de sus libros. Los libros nos engañan siempre en más y en menos. Lo que callan del escritor, lo que añaden, deja libertad a quien quiere imaginar a su autor como bien pudo ser.

Mi Descartes en Amsterdam considerando aquello que me complacía que considerara, entre tantos objetos y cosas sobre las que pudo detenerse su mirada con alguna probabilidad, nada me parecía más apropiado para sustituirle sin tardanza en su sistema normal de pensamiento que todos los pertrechos del comercio que inundaban las orillas, y los muelles con sus barricadas, con sus cajas, con sus montones, con sus máquinas.

Tornos, poleas, máquinas sencillas, y todas esas maniobras de manutención que de la orilla a las calas, de las calas a la orilla, transponen la materia de los intercambios; son objetos encantadores de contemplación para un aficionado como él a la *mecánica* y a las cosas cuantitativas. Se encontraba, en esas orillas industriosas, rodeado de ocasiones matemáticas, y solicitado a cada instante por una multitud de pequeños problemas que, en una cabeza tan bien construida, tenían muchas probabilidades de convertirse en grandes. Basta con muy poco —un tonel que se tambalea, un montón de grano que se acumula, un cable roto que vuelve a azotar su sujeción, y hasta una manzana que cae— para lanzar a un hombre de ideas a la dinámica universal. El hombre se detiene; y la mente avanza por su singular camino hacia no sé qué punto del que solamente se puede regresar a uno mismo mediante silogismos...

Ningún emplazamiento más favorable, ningún medio más sustancial para la meditación del gran designio de nuestro Richelieu intelectual que este teatro del negocio en el que reina como soberana la *medida*. Todo en un puerto es manifiestamente, abiertamente, brutalmente métrico. Casi toda la actividad que se observa se dedica a contar, pesar, colocar, arrimar; el número y el orden presiden visiblemente todos los actos, y nada sucede que no sea evaluado en toneladas, libras, celemines y arqueos diversos...

¿No es después de todo el Método la Carta de un imperio del Número, del que vemos ahora todas las ambiciones aun cuando no veamos todavía toda la potencia? Lo mensurable ha conquistado casi toda la ciencia y ha desacreditado todas las partidas donde no se ha podido introducir. La práctica se le ha sometido casi en su totalidad. La vida, ya semisozuzgada, circunscrita o alineada o sometida, se defiende dificultosamente contra los horarios, las estadísticas, las mensuraciones y las precisiones cuantitativas cuyo desarrollo reduce cada vez más la diversidad, disminuye la incertidumbre, mejora el funcionamiento de conjunto, hace su transcurso más seguro, más largo, más maquinal.

Pregunté allí si se sabía en qué circunstancias se conocieron Hals y Descartes, pero parece ser que no existen documentos sobre este preciado encuentro. Nos gustaría saber qué condujo al pintor hacia el filósofo o al filósofo hacia el pintor; cuantas sesiones y de cuanto tiempo; si Descartes posaba bien y qué conversaciones mantuvieron, incluso si el modelo era de la opinión de que la pintura es vanidad... Ignoro también si los dos hombres podían entenderse sin trujamán.

En aquellos tiempos había en Amsterdam un pintor de filósofos menores del que tenemos en el Louvre dos o tres admirables. Traen al recuerdo a Espinoza antes

que a Descartes. No son de los que vagan o pasean por el Amstel o por el Dam, la mente tan pronto *intus*, tan pronto *extra*, pasando de un mundo al otro, y de un sistema del universo a un incidente de la calle o del canal.

Esos pequeños filósofos de Rembrandt son filósofos encerrados. Siguen madurando en la *estufa*. Un rayo de sol encerrado con ellos ilumina su habitación de piedra, o, más exactamente, crea una caracola de claridad en la oscura magnitud de una habitación. La hélice de una escalera de caracol que desciende las tineblas, la perspectiva de una galería desierta, introducen o aumentan insensiblemente la impresión de considerar el interior de una extraña concha en la que habita el pequeño animal intelectual que ha secretado la sustancia luminosa. La idea de repliegue en sí mismo, la de *profundidad*, la de la formación por el ser mismo de su esfera de conocimiento, están sugeridas por esa disposición que engendra vagamente, aunque invenciblemente, analogías espirituales. La desigualdad de la distribución de la luz, la forma de la región iluminada, el ámbito limitado de ese sol cautivo de una célula donde define y sitúa algunos objetos dejando otros confusamente misteriosos, dejan presentir que la *consideración* y el *alcance de la idea* son el verdadero tema de la composición. La figura misma del pequeño ser pensante se encuentra notablemente situada respecto a la figura de la luz.

En otro tiempo reflexioné largamente sobre este arte sutil de disponer de un elemento lo bastante arbitrario para poder actuar insidiosamente sobre el espectador, mientras atraen y fijan su mirada objetos nítidos y reconocibles. Mientras la conciencia encuentra y nombra cosas bien definidas, los datos significativos del cuadro, nosotros recibimos no obstante la acción sorda, y como lateral, de las manchas y de las zonas del claroscuro. Esta geografía de la sombra y de la luz es

insignificante para el intelecto; es informe para él, lo mismo que le resultan informes las imágenes de los continentes y de los mares sobre el mapa; pero el ojo percibe lo que la mente no sabe definir; y el artista, que está en el secreto de esta percepción incompleta, puede especular con ella, dar al conjunto de las luces y de las sombras alguna figura que sirva a algún designio, y en suma una función oculta, en el efecto de la obra. De este modo el mismo cuadro conllevaría dos composiciones simultáneas, una de los cuerpos y de los objetos representados, otra de los lugares de la luz. Cuando yo admiraba antaño, en algunos cuadros de Rembrandt, los modelos de esta acción indirecta (que, en mi opinión, sus investigaciones como aguafortista debieron hacerle captar y analizar), no dejé de imaginar los efectos *laterales* que pueden producir las armonías divididas de una orquesta... Wagner sabía, lo mismo que Rembrandt, vincular el alma del paciente a alguna parte deslumbrante y fundamental; y mientras que la encadenaba y la arrastraba a esa evolución todopoderosa, hacía nacer en la *sombra del oído*, en las regiones distraídas y sin defensa del alma sensitiva —acontecimientos lejanos y preparatorios—, presentimientos, expectativas, preguntas, enigmas, comienzos indefinibles...

Eso es construir un arte en varias dimensiones u organizar, de alguna manera, los *contornos* y las *profundidades* de las cosas dichas explícitamente.

Me recuerda un tiempo ya muy lejano en el cual me inquietaba si efectos análogos a éstos podrían buscarse razonablemente en literatura. Yo no *ejercía*... Podía permitirme muchas hipótesis. No es el momento de explicar por qué camino y con cuales medios pensé que debía intentarse la experiencia. Diré únicamente su condición esencial: el artificio debe escapar al lector no avisado y el efecto no revelar su causa.

Me cercioré, quizá con excesiva facilidad (aunque, a decir verdad, me sigo cerciorando), de que el arte de escribir contiene grandes recursos virtuales, riquezas de combinaciones y de composiciones apenas sospechadas, cuando no desconocidas... Nos las oculta la noción que continuamos teniendo del mecanismo literario, noción curiosamente vaga y grosera en medio de la precisión generalizada. Descartes no pasó por eso. Los antiguos han sido más sutiles y más «científicos» de lo que lo somos nosotros en estas materias. Estamos en la mitología.

Podemos explicarnos bastante bien que un arte cuyo medio —la palabra— está siempre en nuestros labios, y nos sirve continuamente para comunicar con nosotros mismos así como con los otros, se confunda tan fácilmente y tan íntimamente con la vida misma que le resulte difícil, si no imposible, alcanzar el desarrollo normal de sus potencias. Añadiré que me pareció, en esa deliciosa edad en la que esos problemas imaginarios visitaban mi mente, que tales tentativas requerirían un inmenso trabajo de análisis previo, un cruel esfuerzo de coordinación en la ejecución. Hemos visto, en tiempos en los que el tiempo no contaba, a simples sonetos exigir de sus autores varios años de cuidados, de maduración (con fervores, desesperaciones, reanudaciones y hasta reconciliaciones), que hacían de las relaciones del poeta y sus catorce versos una larga y dramática historia de amor. Creo que esos tiempos han pasado y que nos encontramos en la edad de oro. Nunca tantos frutos y no sé cuántas cosechas cada año.

Dudo por lo tanto que la literatura obtenga algún día su Nicolás Rameau y su Sebastián Bach... Si algún día se presentan no hemos de sentirnos celosos de su destino. Su vida será dura.

El tren frena y se detiene en las cercanías de París. Arranca suavemente para la *Terminal*... El trayecto es

una obra que se parece bastante a una sinfonía. La analogía prosigue incluso en la impaciencia de la gente que se cubre, se prepara, se levanta, se dirige a los pasillos...

A propósito de Eurêka

A Lucien Fabre

Yo tenía veinte años, y creía en el poder del pensamiento. Sufría extrañamente de ser, y de no ser. A veces sentía en mí infinitas fuerzas. Desaparecían ante los problemas; y la debilidad de mis poderes positivos me desesperaba. Yo era taciturno, ligero, fácil en apariencia, duro en el fondo, extremo en el desprecio, absoluto en la admiración, fácil de impresionar, imposible de convencer. Tenía fe en algunas ideas que me había formado. Tomaba su conformidad con mi ser, quien las había concebido, como una señal indudable de su valor universal: aquello que se aparecía tan nítidamente a mi mente le parecía invencible; lo que engendra el deseo es siempre lo que resulta más claro.

Conservaba esas sombras de ideas como secretos de Estado. Me avergonzaba de su extrañeza; temía que fueran absurdas; sabía que lo eran, y que no lo eran.

Introducción a Charles Baudelaire, *Eurêka*, por Edgar Poe, Helieu y Sergent, 1921. Reeditado con el título actual en *Revue Européenne*, n.º 3, 1-5-1923, pp. 6-18. Incluido en *Variété* (1924).

Eran vanas por sí mismas, poderosas por la fuerza singular que me daba la confianza que tenía en mí. La envidia de ese misterio de debilidad me inundaba de una especie de vigor.

Había dejado de hacer versos; casi no leía. Las novelas y los poemas me parecían únicamente aplicaciones particulares, impuras y medio inconscientes de algunas propiedades aplicadas a esos famosos secretos que un día creí encontrar simplemente por la incesante osadía de su necesaria existencia. En cuanto a los filósofos, a quienes apenas había frecuentado, me irritaba algo tan nimio como el que no respondieran nunca a ninguna de las dificultades que me atormentaban. Sólo me producían aburrimiento; nunca el sentimiento de que revelaran alguna potencia verificable. Y además, me parecía inútil especular sobre abstracciones que no se hubieran definido anteriormente. ¿Puede ser de otra manera? Toda la esperanza de una filosofía es ser impersonal. Es preciso aguardar ese gran paso hacia el momento del fin del Mundo.

Había metido la nariz en algunos místicos. Resulta imposible criticarlos, pues en ellos sólo se encuentra lo que se aporta.

Me encontraba en ese punto cuando *Eureka* cayó ante mis ojos.

Mis estudios, con mis opacos y tristes maestros, me habían llevado a creer que la ciencia no es amor; que sus frutos son tal vez útiles, pero su follaje muy espinoso, su corteza sumamente áspera. Reservaba las matemáticas a un tipo de mentes enojosamente justas, inconmensurables con la mía.

Las Letras, por su parte, me habían escandalizado a menudo por su ausencia de rigor, y de consecuencia, y de necesidad en las ideas. Su objeto es frecuentemente mínimo. Nuestra poesía ignora, o incluso teme, toda la

épica y la patética del intelecto. Y aun cuando a veces se ha arriesgado, resulta sombría y fastidiosa. Ni Lucrecio, ni Dante, son franceses. No contamos entre nosotros con poetas del conocimiento. Quizá nuestra idea de la distinción de los géneros, es decir de la independencia de los diversos movimientos del espíritu, es tan marcada que no podemos soportar las obras que los combinan. No sabemos hacer que cante aquello que puede pasar sin canto. Pero, desde hace cien años, nuestra poesía ha mostrado recursos tan ricos, y un potencial tan raro de renovación, que quizás el porvenir le otorgue con bastante presteza algunas de esas obras de gran estilo y de una noble severidad que dominan lo sensible y lo inteligible.

Eurêka me enseñó en unos momentos la ley de Newton, el nombre de Laplace, la hipótesis que planteó, la existencia misma de investigaciones y de especulaciones de las que no se hablaba nunca a los adolescentes, por miedo, imagino, a que se sintieran interesados en vez de medir con sueños y con bostezos la sorprendente longitud de la hora. Aquello que más excita los apetitos de la inteligencia se ubicaba entre los arcanos. Era la época en la que los gruesos libros de física no decían una palabra sobre la ley de la gravedad, ni sobre la conservación de la energía, ni sobre el príncipe Carnot; preferían los grifos de tres conductos, los hemisferios de Magdebourg y los laboriosos y frágiles razonamientos que les inspiraba el problema del sifón.

¿Sería hacer perder el tiempo de estudio que las cabezas jóvenes pudieran sospechar el origen, el elevado destino y la virtud viva de esos cálculos que se les imponen sin orden alguno e incluso con notable incoherencia?

Esas ciencias, tan friamente enseñadas, fueron fundamentadas y desarrolladas por hombres que les dedicaban un apasionado interés.

He de confesar que la enormidad de las pretensiones y de las ambiciones del autor, el tono solemne del preámbulo y el extraño discurso acerca del método que abre el libro sólo me sorprendían y seducían parcialmente. En esas primeras páginas aparecía nada menos que un pensamiento dominante, aunque envuelto en un misterio que sugería asimismo cierta impotencia, una voluntad de reserva, una especie de repugnancia del alma entusiasta a dar a conocer aquello que ha encontrado de máspreciado...

Para alcanzar lo que llama la *verdad*, Poe invoca lo que llama la *Consistencia* (consistency). No resulta fácil dar una definición clara de esta consistencia. El autor no lo hizo, él que tenía en sí todo lo necesario para hacerlo.

Para él, la *verdad* que busca solamente se puede captar mediante la adhesión inmediata a una intuición tal que vuelve presente, como sensible a la mente, la dependencia recíproca de las partes y de las propiedades del sistema que considera. Esta dependencia recíproca se extiende a los estados sucesivos del sistema; la causalidad es simétrica. Con una mirada que abarcará la totalidad del universo, sería posible tomar una causa por su efecto y más o menos intercambiar sus papeles.

Dos observaciones. De la primera, que podría llevarnos lejos, al lector y a mí, solamente hago una indicación. El finalismo ocupa un lugar preponderante en la construcción de Poe. Esta doctrina ha dejado de estar de moda y no tengo ni fuerzas, ni ganas, para defenderla. Pero hemos de aceptar que las nociones de causa y de adaptación conducen casi inevitablemente a ella (y no me refiero a las innumerables dificultades, y por ende tentaciones, que plantean ciertos hechos, como la existencia de los instintos, etc.). Lo más sencillo es licenciar el problema. Para resolverlo contamos únicamente con

los medios de la imaginación pura. Que se ejercite en otro lugar.

Y vamos a la otra observación. En el sistema de Poe, la *consistencia* es a un tiempo el medio para el descubrimiento y el descubrimiento mismo. Se trata de un admirable designio: ejemplo y puesta en práctica de la reciprocidad de apropiación. El universo se encuentra construido sobre un plano cuya simetría profunda está, de alguna manera, presente en la estructura íntima de nuestra mente. El instinto poético debe conducirnos ciegamente a la verdad.

En los matemáticos se encuentran con bastante frecuencia ideas como ésta. Llegan a considerar sus descubrimientos no como «creaciones» de sus facultades combinatorias, sino más bien como capturas de su atención en un tesoro de formas preexistentes y naturales, que sólo es accesible a través de la rara confluencia del rigor, de la sensibilidad y del deseo.

No todas las consecuencias desarrolladas en *Eurêka* están siempre deducidas tan exactamente o conducidas tan claramente como sería de desear. Existen sombras y lagunas. Existen intervenciones escasamente explicadas. Existe un Dios.

Nada hay más interesante para el aficionado al drama y a la comedia intelectuales que el ingenio, la insistencia, los escamoteos, la ansiedad de un inventor enfrentado a su propia invención de la que conoce admirablemente los vicios, de la que quiere mostrar todas las bellezas, explotar todas las ventajas, disimular las miserias, y que, a toda costa, quiere semejar a lo que busca. El comerciante hace alarde de su mercancía. La mujer se modifica ante el espejo. El sacerdote, el filósofo, el político y, en general, todos aquellos que se dedican a proponernos cosas inseguras, ofrecen siempre una mezcla de sinceridad y de silencios (en el caso más

favorable). No desean que veamos aquello que no les gusta considerar...

La idea fundamental de Poe no deja de ser una idea profunda y soberana.

Y no supondría exagerar su alcance reconocer en la teoría de la consistencia una tentativa bastante concreta de definir el universo mediante *propiedades intrínsecas*. En el capítulo octavo de *Eurêka* se lee la siguiente proposición: *Cada ley de la naturaleza depende en todos los puntos de todas las otras leyes*. ¿No es acaso, si no una fórmula, al menos la expresión de una voluntad generalizada de relatividad?

Es patente el parentesco de esta tendencia con las concepciones recientes cuando se descubre en el *poema* al que me refiero la afirmación de relaciones *simétricas* y recíprocas entre la materia, el tiempo, el espacio, la gravitación y la luz. He subrayado la palabra *simétrica*: *pues, en efecto, una simetría formal es el carácter esencial de la representación del universo, según Einstein*. Ella aporta la belleza.

Pero Poe no se atiene a los constituyentes físicos de los fenómenos. Inserta la vida y la consciencia en su designio. ¡Cuántas cosas vienen al pensamiento! El tiempo ha dejado de ser aquél en el que se distinguía fácilmente entre lo material y lo espiritual. Toda la argumentación se apoyaba sobre un conocimiento acabado de la «materia» que se creía poseer y, en resumidas cuentas, ¡sobre la *apariencia*!

La apariencia de la materia está hecha de una sustancia muerta, de una *potencia* que sólo pasaría al *acto* por una intervención exterior y completamente ajena a su naturaleza. En otro tiempo, a partir de esta definición se extraían consecuencias irrefutables. Pero la materia ha cambiado de rostro. La experiencia ha hecho concebir lo contrario de lo que la pura observación hacía ver. Toda la física moderna, que en cierta forma

ha creado *repetidores*, relevos para nuestros sentidos, nos ha persuadido de que nuestra antigua definición carecía de un valor absoluto, o especulativo. Nos muestra que la materia es extrañamente diversa e indefinidamente sorprendente; que es un conjunto de transformaciones que se confunden y se pierden en la pequeñez, incluso en los abismos de esa pequeñez; se nos dice que, quizá, se realice un movimiento perpetuo. Que en los cuerpos anida una fiebre eterna.

En el presente, hemos dejado de saber lo que puede, o lo que no puede, contener o producir un cuerpo, un fragmento de un cuerpo cualquiera, en el instante o a continuación. La idea misma de materia se distingue mínimamente de la de energía. Todo se profundiza en agitaciones, en rotaciones, en intercambios y en irradiaciones. Nuestros propios ojos, nuestras manos y nuestros nervios están hechos así; y las apariencias de muerte o de sueño que nos ofrece en primer lugar la materia, su pasividad, su abandono a las acciones exteriores, están compuestas en nuestros sentidos como esas tinieblas obtenidas gracias a cierta superposición de luces.

Todo esto se podría resumir escribiendo que las propiedades de la materia parecen depender únicamente del orden de tamaño en el que nos situamos para observarlas. Pero entonces esas cualidades clásicas, su falta de espontaneidad, su diferencia esencial con el movimiento, la continuidad o la homogeneidad de su textura, no se pueden seguir oponiendo absolutamente a los conceptos de vida, de sensibilidad y de pensamiento, puesto que esos caracteres tan simples son puramente superficiales. Más acá del orden de magnitud de las observaciones aproximadas, todas las antiguas definiciones son defectuosas. Sabemos que en el *infra-mundo* se manifiestan propiedades y potencias desconocidas, pues hemos descubierto algunas que nuestros sentidos no estaban preparados para percibir. Pero no sólo no

sabemos enumerar esas propiedades, tampoco podemos asignarle un nombre acabado a la creciente pluralidad de los capítulos de la física. Ni siquiera sabemos si la pluralidad de nuestros conceptos es ilusoria cuando la transportamos a esos ámbitos que ponen límites y prestan soporte al nuestro. Hablar de hierro o de hidrógeno es suponer entidades: de la existencia y de la permanencia de las que nada nos ofrece garantía, salvo una experiencia sumamente restringida y poco prolongada. Por añadidura, no existe ninguna razón para pensar que nuestro espacio, nuestro tiempo, nuestra causalidad, conserven un sentido cualquiera allá donde nuestro cuerpo es *imposible*. E indudablemente, el hombre que intenta representarse la intimidad de las cosas solamente puede adaptarles las categorías ordinarias de su mente. Pero cuanto más avanza en sus investigaciones o incluso, cuanto más aumenta sus potencias registradoras, más se aleja de lo que podríamos llamar el *optimum* del conocimiento. El determinismo se pierde en sistemas inextricables a miles de millones de variables, donde el ojo de la mente ya no puede seguir las leyes y detenerse sobre algo que se conserva. Cuando la discontinuidad se convierte en regla, la imaginación, que antaño se aplicaba a perfeccionar la verdad que las percepciones habían permitido suponer, y los razonamientos, habían tejido, debe declararse impotente. Cuando los objetos de nuestros juicios son *medios*, es que renunciamos a considerar a los acontecimientos mismos. Nuestro conocimiento tiende al poder, y se distancia de una contemplación coordinada de las cosas; son necesarios prodigios de sutilidad matemática para volver a darle alguna unidad. Ya no se vuelve a hablar de los principios primeros; las leyes ya sólo son instrumentos siempre perfectibles. Han dejado de gobernar el mundo, se encuentran emparejadas con la imperfección de nuestras mentes; no podemos seguir apoyándonos en su simplicidad: siempre

queda, como una punta persistente, algún decimal insatisfecho que nos hace un llamamiento a la inquietud y al sentimiento de lo inagotable.

Mediante estas observaciones, comprobamos que las intuiciones de Poe respecto a la constitución de conjunto del universo físico, moral y metafísico no han sido ni invalidadas ni confirmadas por los descubrimientos, tan numerosos y tan importantes, efectuados a partir de 1847. Algunos de estos puntos de vista pueden relacionarse, sin excesivas solicitaciones, con concepciones bastante recientes. Cuando Edgar Poe mide la duración de su Cosmos por el tiempo necesario para que todas las combinaciones posibles de los elementos se hayan efectuado, pensamos en las ideas de Boltzmann y en sus cálculos de probabilidades aplicados a la teoría cinética de los gases. Hay en *Eurêka* un presentimiento del principio de Carnot y de la representación de este principio a través del mecanismo de la difusión; el autor parece haberse adelantado a los atrevidos espíritus que aportan al universo de su muerte fatal, por medio de un pasaje infinitamente breve a través de un estado infinitamente probable.

Como en estos momentos no entra en mis cálculos un análisis completo de *Eurêka*, no haré prácticamente alusión a la utilización que hace el autor de la hipótesis de Laplace. El objeto de Laplace era limitado. Él solamente se proponía reconstituir el desarrollo del sistema solar. Se representaba una masa gaseosa en vías de enfriamiento, provista de un núcleo ya fuertemente condensado, animado de una rotación alrededor de un eje que atravesaba su centro de gravedad. Presuponía la atracción, la invariabilidad de las leyes de la mecánica, y se asignaba como única tarea explicar el sentido de rotación de los planetas y de sus satélites, la escasa excentricidad de las órbitas y la debilidad de las inclina-

ciones. En tales condiciones, la materia, sometida al enfriamiento y a la fuerza centrífuga, se desplaza de los polos hacia el ecuador de la masa, disponiéndose sobre una zona, que es el lugar de los puntos en los que la gravedad y la aceleración centrífuga se equilibran. De este modo se forma un anillo nebuloso que se romperá con bastante rapidez; los fragmentos de ese anillo se aglomeran finalmente formando un planeta...

El lector de *Eurêka* podrá comprobar la extensión que Poe ha dedicado a la ley de gravedad, y ha hecho lo mismo con la hipótesis de Laplace. Sobre esos fundamentos matemáticos ha edificado un poema abstracto, uno de los raros ejemplos modernos de explicación total de la naturaleza material y espiritual, una *cosmogonía*.

La cosmogonía es un género literario de notable persistencia y sorprendente variedad, uno de los géneros más antiguos que existen.

Se diría que el mundo tiene apenas más edad que el arte de hacer el mundo. Con algo más de conocimiento y mucho más espíritu, podríamos deducir, de cada una de esas génesis, tomada de la India, o de China, o de Caldea, pertenezca a Grecia, a Moisés o al Sr. Svante Arrhénius, una medida de la simplicidad de las mentes en cada época. Seguramente encontraríamos que la ingenuidad de la intención es invariable; pero tendríamos que reconocer que el arte es muy diferente.

Del mismo modo que la tragedia tiene algo que ver con la historia y la psicología, el género cosmogónico atañe a las religiones, con las que en ciertas partes se confunde, y a la ciencia, de la que necesariamente se distingue por la ausencia de verificaciones. Comprende libros sagrados, poemas admirables, relatos excesivamente extravagantes cargados de belleza y de ridiculeces, de investigaciones psicomatemáticas de una profundidad

que es en ocasiones digna de un objeto menos insignificante que el universo. Pero al hombre corresponde la gloria de poder prodigarse en el vacío; y no es tan sólo su gloria. Las investigaciones insensatas son predecesoras de descubrimientos imprevistos. El papel de lo inexistente existe; la función de lo imaginario es real; y la lógica pura nos enseña que *lo falso implica lo verdadero*. Así pues, parece que la historia de la inteligencia podría resumirse en estos términos: *es absurda por lo que busca, es grande por lo que encuentra*.

El problema de la totalidad de las cosas, y el de la procedencia de ese todo provienen de la intención más ingenua. Deseamos percibir lo que precedió a la luz; o bien intentamos saber si cierta combinación particular de nuestros conocimientos no podría situarse antes de todos ellos y podría engendrar el sistema que es su origen, y que es el mundo, y su autor que somos nosotros mismos.

Y sea que creemos escuchar una Voz infinitamente imperiosa rompiendo de algún modo la eternidad; a su primer grito propagar la extensión, como una noticia que aumenta en sus consecuencias a medida que se lleva hasta los límites de la voluntad creadora, y a la Palabra dar libre curso a las esencias, a la vida, a la libertad, a la fatal disputa de las leyes, de las inteligencias y del azar —o bien sea que (si rechazamos lanzarnos de la pura nada hacia algún estado imaginable) encontramos un poco menos duro considerar la primerísima época del mundo en la idea oscura de una mezcla de materia y energía, componiendo una especie de barro sustancial, pero neutro e impotente, que espera indefinidamente el acto de un demiurgo; o sea por último que, mejor armados, más profundos, pero no menos sedientos de maravillas, nos esforzamos por reconstituir, mediante todas las ciencias, la figura más antigua posible del sistema que es el objeto de la ciencia—; todo pensa-

miento del origen de las cosas nunca es más que un ensueño de su disposición actual, una forma de degeneración de lo real, una variación sobre lo que es: ¿Qué necesitamos, efectivamente, para pensar en ese origen?

Si necesitamos la idea de una nada, la idea de una nada es nada, o mejor, es ya algo: es una ficción de la mente que se crea una comedia de silencio o de tinieblas perfectas, en las cuales sé que estoy escondido, dispuesto a crear, por un simple descuido de mi atención; donde siento que estoy, y presente, y voluntario, e indispensable, a fin de conservar, mediante un acto del que tengo conciencia, esa ausencia tan frágil de toda imagen, y esa nulidad aparente... Pero es una imagen y es un acto: me llamo *Nada* debido a una convención momentánea...

De forma que si situó en el origen la idea de un desorden llevado al extremo, incluso en las partes más pequeñas de lo que fue, percibo sin dificultad que ese inconcebible caos está ordenado en mi designio de concebir. Yo mismo he emborronado las cartas para poderlas desemborronar. Que la definición de un desorden lo bastante desunido para que sea imposible descubrir el menor rastro de orden pueda ser sustituido por un caos más íntimo y más avanzado sería, por otra parte, una obra maestra de arte y de lógica. Una confusión verdaderamente inicial debe ser una confusión infinita. Pero entonces ya no podemos perfilar el mundo y la propia perfección de la mixtura nos prohíbe servirnos nunca de ella.

En cuanto al principio —me refiero a un principio absoluto—, es necesariamente un mito. Todo principio es coincidencia; tendríamos que concebir aquí algún tipo de contacto entre el todo y la nada. Pensando sobre ello encontramos que todo principio es consecuencia: todo principio *consume* alguna cosa.

Pero, ante todo, necesitamos la idea de ese Todo que llamamos *universo*, y que deseamos ver comenzar. Incluso antes de que el tema de su origen nos inquiete, comprobemos si esta noción, que parece imponerse a nuestro pensamiento, que le parece tan sencilla e inevitable, no se descompondrá ante nuestra mirada.

Pensamos oscuramente que el *Todo* es *algo*, y al imaginar *algo*, lo llamamos el *Todo*: Creemos que ese Todo ha comenzado como comienza cada cosa, y que ese principio del conjunto, que debió ser bastante más extraño y solemne que el de las partes, ha de ser todavía infinitamente más importante de conocer. Constituimos un ídolo de la totalidad, y un ídolo de su origen, y no podemos dejar de llegar a la conclusión de la realidad de cierto cuerpo de la naturaleza, cuya unidad responde a la nuestra misma, de la cual nos sentimos seguros.

Esa es la forma primitiva, y diríase infantil, de nuestra idea del universo.

Hay que mirar las cosas más de cerca y preguntarse si esta noción tan natural, es decir tan impura, puede figurar en un razonamiento no ilusorio.

Observaré en mí mismo lo que pienso bajo ese nombre.

Se me ofrece una primera forma de universo en el conjunto de las cosas que veo. Mis ojos desplazan mi visión de un sitio a otro y encuentran afecciones de todas partes. Mi visión excita la movilidad de mis ojos, agrandándola, alargándola, profundizándola sin cesar. Ningún movimiento de esos ojos encuentra una región de invisibilidad; no existe punto que no engendre visiones coloreadas; y a través del grupo de esos movimientos que se encadenan entre sí, que se prolongan, que se absorben o se corresponden uno a otro, estoy como encerrado en mi propiedad de percibir. Toda la diversidad de mis impresiones se compone en la unidad de mi conciencia motriz.

Adquiero la impresión general y constante de una esfera de simultaneidad unida a mi presencia. Se transporta conmigo, su contenido es indefinidamente variable, pero conserva su plenitud gracias a todas las substituciones que puede experimentar. Si me desplazo, o si los cuerpos que me rodean se modifican, unidad de mi representación total, la propiedad que posee de cercarme no se ve alterada. Ya puedo huir, agitarme de todas las maneras posibles, estoy siempre envuelto por todos los *movimientos-visibles* de mi cuerpo que se transforman unos en otros y vuelven a conducirme irremisiblemente a la misma situación central.

Veo por lo tanto un *todo*. Digo que es un Todo porque de alguna manera agota mi capacidad de ver. No puedo ver nada más que bajo esta forma de una sola pieza, y en esta yuxtaposición que me rodea. El resto de mis sensaciones están referidas a algún lugar de este recinto, cuyo centro piensa y habla.

Ese es mi primer Universo. No sé si el ciego de nacimiento podría tener una noción tan clara e inmediata de una suma de todas las cosas, hasta tal punto me parecen esenciales las propiedades particulares del conocimiento a través de los ojos para la formación de un ámbito entero y completo *por mí mismo*. De algún modo, la vista asume la función de la simultaneidad, es decir de la unidad tal cual.

Pero esta unidad —que compone necesariamente lo que puedo ver en un instante, ese conjunto de relaciones recíprocas de figuras o de manchas, donde a continuación descifro y asigno la profundidad, la materia, el movimiento y el acontecimiento, donde miro y descubro lo que me atrae y lo que me inquieta— me comunica la primera idea, el modelo, una especie de germen del universo total que me parece existir en torno a mi sensación, encubierto y revelado por ella. Inevitablemente imagino que un inmenso sistema oculto soporta, penetra,

alimenta y reabsorbe cada elemento actual y sensible de mi duración, le apresura a ser y a resolverse; y que por lo tanto cada momento es el nudo de una infinidad de raíces que se sumergen en una profundidad desconocida en una *extensión implícita*— en el pasado—, en la secreta estructura de nuestra máquina de sentir y de combinar, que se remite incesantemente al *presente*. El presente, considerado como una relación entre todos los cambios que me afectan, me hace pensar en un sólido al que estuviera pegada mi vida sensitiva, como una anémona de mar a su guijarro. ¿Cómo voy a construir sobre esa piedra un edificio fuera del cual nada podría existir? ¿Cómo pasar del universo restringido e instantáneo al universo completo y absoluto?

Ahora se trataría de concebir y de construir en torno a un germen real una figura que satisficiera dos exigencias esenciales: una, admitirlo todo, ser capaz de todo, y representarnos ese todo; otra, poder servir a nuestra inteligencia, prestarse a nuestros razonamientos, y hacernos un poco más conocedores de nuestra situación, un poco más poseedores de nosotros mismos.

Pero basta con aproximar una a otra esas dos necesidades del conocimiento para despertar bruscamente las insuperables dificultades que acarrea en sí la menor tentativa de hacer una definición utilizable del Universo.

Universo, pues, es tan sólo una expresión mitológica. Los movimientos de nuestro pensamiento alrededor de ese nombre son perfectamente irregulares, enteramente independientes. Apenas salir del instante, apenas intentamos extender nuestra presencia fuera de sí misma, nos agotamos en nuestra libertad. Nos rodea todo el desorden de nuestros conocimientos y de nuestras potencias. Nos cerca todo lo que es recuerdo, lo que es posible, lo que es imaginable, lo que es calculable, todas las combinaciones de nuestra mente, en todos los grados

de la posibilidad, en todos los estados de la precisión. ¿Cómo adquirir el concepto de aquello que no se opone a nada, que no rechaza nada, que no se parece a nada? Si se pareciera a algo no sería todo. Si no se parece a nada... Y si esta totalidad tiene la misma potencia de nuestra mente, nuestra mente no tiene ninguna influencia sobre ella. Se declaran todas las objeciones que se elevan contra el infinito en acto, todas las dificultades que se encuentran cuando se quiere ordenar una multiplicidad. Ninguna proposición es capaz de ese *sujeto* de una riqueza tan desordenada que todos los *atributos* le convienen. Cuando el universo escapa a la intuición es sin embargo transcendente a la lógica.

En cuanto a su origen: EN EL PRINCIPIO FUE LA FÁBULA. Lo será siempre.

Svedenborg

El bello nombre Svedenborg suena extrañamente en los oídos franceses. Despierta en mí una profundidad de ideas confusas en torno a la imagen fantástica de un personaje singular, menos definido por la historia que creado por la literatura. Confieso que, hasta hace pocos días, mi conocimiento de él se limitaba al poso de lecturas ya muy lejanas.

Séraphitus-Séraphita de Balzac y un capítulo de Gérard de Nerval fueron en otro tiempo mis únicas fuentes y no he bebido en ellas desde hace una treintena de años...

Ese recuerdo evanescente actuaba en mí como un encantamiento. La simple resonancia de las sílabas del nombre mágico me hacía pensar, cuando las oía por casualidad, en conocimientos increíbles, en los atractivos de una ciencia quimérica, en la maravilla de una influencia considerable misteriosamente emanada de ensoñaciones. En fin, me complacía en situar la figura incierta del Iluminado en el siglo que yo habría elegido para vivir.

Nouvelle Revue Française, n.º 273, 1-6-1936, pp. 825-844.
Incluido en *Variété V* (1944).

Supongo que esa época fue una de las más brillantes y completas que hayan conocido los hombres. En ellas se confunden el centelleante fin de un mundo y los poderosos esfuerzos de otro que intenta nacer, un arte de los más refinados, formas y miramientos aún muy mesurados, todas las fuerzas y todas las gracias del espíritu. Hay magia y cálculo diferencial; tantos ateos como místicos; los más cínicos entre los cínicos y los más bizarros soñadores. No faltan los excesos de la inteligencia, compensados —a veces en las mismas cabezas— por una sorprendente credulidad. Todos los temas de la curiosidad intelectual ilimitada, que el Renacimiento había tomado de los Antiguos o sacado de su hermoso delirio, reaparecen en el siglo XVIII, más vivos, más agudos, más precisos. El infolio deja lugar a menores formatos.

Europa admite entonces la coexistencia de doctrinas, de ideales, de sistemas completamente opuestos. Ahí reside la característica de una civilización del tipo «moderno». Roma y Alejandría ya habían conocido esa acumulación de tendencias y de tesis contradictorias, manifestadas y discutidas públicamente. Fermentaba la diversidad de cultos y de ideologías: nadie podía ignorar en esos medios de elevada temperatura intelectual que existe más de una respuesta a toda pregunta especulativa. De ello resultan relaciones e intercambios, combinaciones de ideas y contrastes sorprendentes, que, produciéndose con bastante frecuencia en un mismo individuo, encarnan en él el desorden y la riqueza de una época.

En el siglo XVIII, mientras los d'Alembert, los Clairaut, los Euler se construyen un mundo mecánico rigurosamente puro, mediante recursos completamente nuevos del análisis matemático; mientras otros se dedican a la biología, entrevén diversas filosofías de la naturaleza viviente e intentan derivar los orígenes de lo que creen saber de la materia; mientras el gran Lineo emprende la inmensa obra de clasificación de todos los seres organi-

zados, hay otros que desarrollan diversas metafísicas, son seguidores de los antiguos, o prolongan a Gassendi, Spinoza, Leibniz o Malebranche. En el orden teológico, jansenistas, quietistas, pietistas y otros muchos partidos se disputan la posesión de la verdad y el imperio de las almas. Hay también gran cantidad de descreídos.

Pero aun cuando el libre examen, convertido en casi lícito un poco en todas partes, el progreso de las ciencias exactas y sus sorprendentes éxitos, y el descubrimiento de toda la forma de la tierra, crearon una especie de apetito enciclopédico, una sed de saber, una mente que no se niega nada, esa misma avidez de saber y de poder no desdeña explorar la penumbra intelectual, e incluso las sospechosas tinieblas en las que, desde la más lejana antigüedad, la imaginación de muchos hombres sitúa tesoros de poder y de conocimiento y supone secretos de importancia sobrenatural.

De este modo coexisten en más de un espíritu curiosidades y esperanzas cuya reunión asombra. Lo racional y lo irracional se combinan extrañamente. Hombres como Leibniz o Bayle pueden parecernos demasiado ricos de inquietudes demasiado diferentes; y la asociación en un mismo Newton de la interpretación de la Apocalipsis (por medio de hipótesis sobre la astronomía de los Argonautas) con la invención del cálculo diferencial y la teoría de la atracción universal, nos desconcierta. Pero su siglo abunda en investigaciones en todos los sentidos, y la pasión por el rigor, el culto a la observación y a la experiencia no lo liberan de las tentaciones y de las seducciones que le proponen las doctrinas y las prácticas misteriosamente transmitidas.

(Señalaré, de paso, que la ciencia más prudente y la más positiva exige de aquellos entregados a ella con el ardor que conduce a los descubrimientos, cierta sed de maravillas: lo prodigioso, lo inesperado, obtenidos como resultados de una deducción rigurosa o de una conducta

experimental sin defectos, procuran al espíritu uno de los mayores goces que pueda conocer.)

En resumen, vemos como, en el siglo XVIII, se extienden y casi se vulgarizan, todas las variedades normales o casi degenerativas que engendra el deseo de saber más de lo que se puede saber. Los adeptos se multiplican; los iniciados aumentan; los charlatanes abundan. El papel social y político de lo oculto se hace inmenso.

Nunca la credulidad y el escepticismo estuvieron tan asociados y repartidos en el género humano como lo fueron entonces. La *Simbólica* que descifra el universo como un texto jeroglífico; la *Hermenéutica*, que hace de las Escrituras una interpretación más profunda que la literal; la *Teosofía*, que espera y recibe comunicación de una luz inmediata; y aún más audaces, más inquietantes en sus ambiciones y en sus procedimientos operatorios, la *Magia*, la *Alquimia*, la *Adivinación* mediante los astros, mediante los sueños, mediante la evocación, coexisten en más de un espíritu con la cultura clásica más límpida y la disciplina de las ciencias exactas.

Ese es el medio mental, el teatro intelectual que se iluminaba en mí al nombre de SVEDENBORG. Esas tres sílabas me resultaban una especie de llamada musical, de fórmula de encantamiento, a las que obedecía una imagen fantástica de la vida espiritual secreta en la época de Luis XV. No pensé que nunca tuviera que ir un poco más lejos y considerar con un interés totalmente nuevo, casi personal, a un personaje que desde hacía tanto tiempo no se me había aparecido más que entre las sombras de una sociedad voluptuosamente curiosa de arcanos.

Pero el libro que acabo de leer* propone al pensamiento un SVEDENBORG muy distinto. La idea vaga

* Este estudio servirá de prefacio a la traducción francesa del libro del Sr. Martin Lamm: *Svedenborg*.

y hoffmannesca que mi imaginación se formaba de éste se ha transformado en una figura no menos enigmática, pero precisa, poderosamente interesante, cuya historia intelectual excita gran cantidad de problemas de primera importancia en el ámbito de la psicología del conocimiento.

He leído la obra del Sr. Martin Lamm con creciente adhesión; veía, de capítulo en capítulo, dibujarse la extraordinaria *Novela de una vida «segunda»*; digo *novela* porque sentía ingenuamente, durante mi lectura, ese intenso deseo de la *continuación*, esa sed del devenir, que ordinariamente sólo nos invade con las producciones destinadas a hacernos experimentar las delicias de la *aventura...*

Indudablemente, la aventura de la que se trata no es de aquellas cuya narración embriaga y encadena al mayor número de lectores; transcurre en su totalidad en los ámbitos más reservados de la vida más interior, y en las fronteras indecisas en las que las potencias, las ambiciones, las tinieblas y las luces que hay en nosotros se manifiestan, se oponen entre sí, del mismo modo que, por otra parte, se oponen a los fenómenos ordinarios del «mundo exterior». Pero, para mi particular gusto, no existen viajes a los confines de lo real, cuentos maravillosos, narraciones épicas o dramáticas que prevalezcan sobre el estudio del inagotable creador y transformador universal que llamamos el *Espíritu*.

El SVEDENBORG que me presenta el libro del Sr. Lamm es un ser que ha conocido, experimentado y atravesado todos los estados o todas las fases de una vida psíquica de las más intensas y de las más completas, ya que parece haber recorrido la extensión intelectual desde la actividad más normal hasta ciertos extremos que podrían considerarse anormales, de no introducir

ese término puramente negativo para mi pensamiento un juicio excesivamente sumario y excesivamente simple. El análisis de sus obras sucesivas, magistralmente efectuado por el autor, nos ofrece la evolución de un caso prestigioso que cada uno, de acuerdo con la naturaleza de su propio espíritu, puede meditar e interpretar útilmente; y bien como historiador, bien como filósofo, bien como psiquiatra o como místico —incluso como poeta—, estudiar, comentar, admirar o clasificar a su antojo.

Pero sea cual fuere el uso que haga el lector atento de su lectura de este volumen, se sentirá necesariamente maravillado de su plenitud y de su claridad. Considerará con respeto la suma de conocimientos, la cantidad de trabajo y el vigor intelectual que supone un examen y una exposición del conjunto de la enorme obra de SVEDENBORG. Obra que, supongo, no debe siempre resultar fácil ni amable en su trato, si bien es cierto que se encuentran en ella, en algunos pasajes, fragmentos de una gran belleza poética, visiones deliciosas aparecidas a alguna infancia transcendental. Pero constituye un documento incomparable cuyo interés ni siquiera habría llegado a sospechar de no haberse tomado el Sr. Lamm la molestia de reducir a lo esencial una materia inmensa y de servirnos de guía en los Infiernos y en los Paraísos svendenborgianos. En el Prefacio, reduce modestamente su papel al estudio de la génesis de la Teosofía de SVEDENBORG, estudio al que se dedicó a lo largo de sus investigaciones sobre la «corriente de misticismo sentimental que anuncia el romanticismo antes de confundirse con él». Pero, en mi opinión, ha dibujado un personaje singular del gran drama del espíritu humano.

No es eso todo. A mis ojos el valor de un libro reside en el número y la novedad de los problemas que crea, anima o reanima en mi pensamiento. Las obras que imponen o postulan la pasividad del lector no son

de mi agrado. Espero de mis lecturas que mediante sus observaciones, sus reflexiones, sus súbitas interrupciones que suspenden la mirada, iluminan perspectivas y despiertan de golpe nuestra curiosidad profunda, hagan brotar en mí los intereses particulares de nuestras investigaciones personales y el sentimiento inmediato de nuestra presencia viva.

Por ello voy a intentar, con pocas palabras, dar idea de algunas de las preguntas incipientes que ha provocado en mí el libro del Sr. Lamm.

SVEDENBORG me parece, *ahora*, el ejemplar y el sujeto de una transformación interior sumamente notable y completa, realizada en varias etapas, a lo largo de una sesentena de años. Esta transformación de una vida psíquica, observada e identificada mediante la sucesión cronológica de los escritos, es la de un hombre de una vastísima cultura, ante todo definible como sabio y filósofo del tipo conocido por los sabios y filósofos de su tiempo, que, alrededor de los cuarenta años, se convierte insensiblemente en un místico. Primera modificación, por lo demás, bastante preparada por la educación inicial del sujeto, el misticismo de su padre y el medio de sus primeras impresiones. En todo caso, ¿cómo pasar de una visión mecanicista del mundo y de hábitos de la mente adquiridos en la práctica de observaciones concretas de la ciencia natural, a la meditación de origen teológico, a fijar el pensamiento en temas derivados de las Escrituras y de la tradición? ¿Cómo se opera ese desplazamiento de los valores? Pero todavía se trata tan sólo de un traslado de la atención ordinaria de un objeto hacia otro; una cierta utilización del pensamiento teórico reemplaza a otra. Pero un poco más tarde se marca una alteración más profunda y más rara: de la fase teórica y especulativa, ocupada por razonamientos sobre el dogma de la caída o sobre la naturaleza

de los Ángeles, SVEDENBORG pasa a otro estado en el cual *ya no son solamente las ideas las que se debaten, sino el conocimiento mismo*. A la fase teórica sucede una fase en la cual los acontecimientos interiores que se producen ya no tienen el carácter puramente transitivo y posible del pensamiento ordinario, sino que introducen en la consciencia *sentimientos de potencias y de presencias* que son otras que las del Yo, que se oponen a él, no como respuestas o argumentos, o como intuiciones ordinarias, sino como fenómenos. Nos encontramos entonces con la disertación y la dialéctica reemplazadas por la *narración* y la descripción; es decir, que las condiciones y los medios de la búsqueda intelectual —la duda, la formación de la pluralidad de los posibles, la elección, la demostración, etc.— quedan desposeídos ante una percepción que logra certidumbre inmediata e invencible. Esta especie de certidumbre no es comparable a la que expresa la palabra *Evidencia*: la evidencia es, en suma, una reacción de nuestra mente en la cual *nos reconocemos*, en tanto que la certidumbre mística es de la misma naturaleza de la impresión de existencia independiente de nosotros, que normalmente nos dan los objetos y los cuerpos sensibles, que se imponen a nosotros *en tanto que nos son ajenos*. Por ello esta introducción de potencias y de presencias a la que acabo de referirme puede considerarse como la formación de una «realidad» segunda o de segundo orden, y la posesión de esta doble multiplicidad de hechos define el estado del místico.

Pero en SVEDENBORG la actividad teórica no se desvanece por entero ante la percepción inmediata. Recupera su papel de construcción y de justificación. Es «natural» que una mente tan fuertemente dotada y cultivada se aplique a establecer entre sus dos realidades relaciones tan sistemáticas como sea posible, y constituya

una especie de método al que se dé una forma o un aspecto cuasi «científico». Es precisamente lo que hizo SVEDENBORG con su famosa *Teoría de las Correspondencias*, en la que, por una parte, combinó varias tradiciones metafísicas, cabalísticas o mágicas, con su racionalismo inicial, y, por otra, el descubrimiento que le ofrecía el despertar de su nueva facultad de conocimiento.

Esta *Teoría* le permitía construir una tabla, un diccionario, en el que, a cada cosa del mundo de la experiencia ordinaria, o a cada palabra del lenguaje usual, respondía un ser o cosa del mundo «espiritual». Las leyes físicas mismas debían traducirse en términos «espirituales».

He aquí otra de las preguntas que me ha planteado la lectura del libro del Sr. Lamm. ¿Qué debe entenderse por esa palabra: *Espiritual*? Podría haber pasado a otra cosa sin dificultad y convencerme de que comprendía. La he empleado sin tenerlo en cuenta. Pero me ha parecido que aquí adquiriría una forma y una importancia que exigían una pausa.

Me he dicho lo siguiente: El vocabulario filosófico ordinario me ofrece el vicio de afectar necesariamente las apariencias de un lenguaje técnico, en tanto que, no menos necesariamente, carece de las definiciones verdaderamente precisas: pues definiciones precisas sólo son las *instrumentales* (es decir que se reducen a actos, como mostrar un objeto o realizar una operación). Es imposible asegurarse de que los sentidos únicos, uniformes y constantes. Corresponden a palabras como *razón*, *universo*, *causa* o *idea*. Con frecuencia el resultado es que todo esfuerzo para precisar el significado de tales términos finaliza introduciendo bajo el mismo nombre un nuevo objeto de pensamiento *que se opone al primitivo en la medida en que es nuevo*.

Pero el vocabulario místico es todavía más evasivo. En él, el valor atribuido a los elementos del discurso no sólo es personal sino que emana de momentos o de estados excepcionales de la persona. No sólo no es independiente del sujeto que piensa o que habla, sino que además depende de su estado. Igualmente, en los místicos, las percepciones de los sentidos mismos reciben valores no menos singulares que las atribuidas a las palabras. Un sonido fortuito, o (como sucedió con Jacob Boehm) un reflejo sobre un plato de estaño, no se reducen a lo que son y a las asociaciones de ideas que pueden derivar: adquieren potencia de acontecimiento y, como por *actio praesentia*, se vuelven «catalizadores», provocan un cambio de estado.

Entonces el sujeto pasa sin dificultad a su segunda vida: como si el fenómeno inicial fuera un elemento común, un punto de contacto o de soldadura de dos «universos».

Así sucede con los términos esenciales en los místicos: tienen un sentido por el cual pertenecen al diccionario de uso común, y otro sentido cuya resonancia se desarrolla únicamente en los ámbitos «internales» de determinada persona. La ambigüedad de esta doble función tiene como consecuencia la facilidad del paso del estado normal al estado privilegiado, *el vaivén sin esfuerzo entre dos mundos*. Esta última observación me parece importante: permite no confundir el misticismo con el delirio; el delirio enreda los mundos y los valores, el místico a lo SVEDENBORG los discierne hasta el punto de plantearse la Tabla de sus Correspondencias como problema y como tarea; y además, sus actuaciones en el mundo común, sus relaciones con los seres y las cosas son perfectamente normales o están irreprochablemente adaptadas.

En el caso que nos ocupa, Espiritual es una *palabra clave*, una palabra cuyo significado es una resonancia.

No dirige a la mente hacia un objeto de pensamiento sino que estremece a todo un medio afectivo e imaginativo reservado. Responde a la necesidad de expresar que aquello que decimos no tiene su fin ni su valor en lo que vemos; y, por añadidura, que lo que pensamos no tiene su fin ni su valor en aquello que puede pensarse. Es un signo que, bajo forma de epíteto nos sugiere reducir a la condición de simples símbolos los objetos y los acontecimientos de la vida ordinaria y de la realidad sensible; y que nos advierte, además, sobre la naturaleza simbólica de nuestro pensamiento mismo. El mundo «espiritual» da su verdadero sentido al mundo visible; pero él mismo no es más que la expresión simbólica de un mundo esencial inaccesible, en el que cesa la distinción entre el *ser* y el *conocer*.

El hecho capital (para el psicólogo) que todo esto abarca y propone para su estudio, es el siguiente. Alguien siente y se cerciora de que en su pensamiento pueda manifestarse algo más que su pensamiento mismo. El acontecimiento místico o espiritual por excelencia es la presunta introducción o intervención en el grupo de atribuciones de un Yo de cuasi fenómenos, de potencias impulsivas, de juicios, etc., que el Yo no reconoce como suyos, que solamente puede atribuir a Otro... en el ámbito en el que normalmente no hay Otro, el ámbito invisible del Mismo.

Indudablemente, lo que se produce en «nosotros» es bastante a menudo una sorpresa «para nosotros»; y unas veces por una cualidad superior, otras, por el contrario, a causa de una debilidad o de una deficiencia que se presenta, nos sorprende. Unas veces nos sentimos más y otras veces menos que «nosotros mismos». Pero no por ello dejamos de atribuir esos extravíos a algún origen íntimo o funcional, más o menos como lo hacemos cuando nos sorprende una sensación corporal inesperada.

Un dolor repentino transforma la idea que tenemos de nuestro Yo, lo mismo que un agudo relámpago de placer; pero nunca pensamos que esos incidentes o acontecimientos no pertenezcan a nuestra misma sustancia, de la que son solamente una propiedad raramente incitada. La mística, por el contrario, resiente la exterioridad, o mejor, la extrañeidad del *origen* de las imágenes, de las emociones, de las palabras, de los impulsos que le llegan por vía interior. Se ve obligado a darles potencia de realidad; pero, como no puede confundir esta realidad con la realidad *de todo el mundo*, su vida es un encaminarse entre dos universos de igual existencia pero de muy desigual importancia.

Y es aquí donde se plantea inevitablemente una pregunta que no me encargaré de responder. ¿Podré ni siquiera enunciarla claramente?

¿Cómo concebir que un hombre como SVEDENBORG, esto es, profundamente culto —habituado, a través de serios trabajos de orden científico y de meditaciones en las que la lógica y la atención interna se sustentan ampliamente, a observar la formación de su pensamiento y a anticiparse a sí mismo preservando siempre la consciencia de las operaciones de su mente—, no haya podido discernir la acción misma de esta mente en la producción de imágenes, de admoniciones o de «verdades» que venían a él como de una fuente secreta? Tales producciones son extrañas, no cabe duda, pero no tan extrañas que no sea posible reconocer reflexionando los elementos tomados de la experiencia ordinaria de la vida.

¿Cómo no ver que nuestras formaciones espirituales forman parte del grupo de combinaciones que pueden componerse en nosotros partiendo de nuestras adquisiciones sensoriales y de nuestras posibilidades y libertades psíquicas y afectivas? Mientras que SVEDENBORG

sabio indudablemente había considerado el mundo sensible como el aspecto superficial de un mundo físico-mecánico al modo de Descartes o de Newton, SVE-DENBORG *místico* consideraba este aspecto sensible superficial, de ingenua intuición, como expresión de un mundo «espiritual». *Si ese mundo espiritual le es revelado por alguna potencia sobrenatural, esta potencia elige para expresarse en SVE-DENBORG las apariencias adecuadas para enseñar a algún ignorante...*

He subrayado estas palabras pero aún puedo insistir más sobre la idea que expresan mediante la siguiente observación: La más curiosa visión de un visionario siempre se puede reducir o relacionar con una simple deformación de lo real observable, con la conservación de las condiciones del conocimiento, y tal visión puede además describirse en términos del lenguaje ordinario. Pero pensemos en la estructura de las cosas y en la forma del universo que hoy nos proponen el desarrollo de los medios matemáticos e instrumentales de la Ciencia. Los resultados son positivos por una parte, puesto que se refieren a los resultados de los actos; por otra parte, se insertan en la ininteligibilidad, trastornan las venerables «categorías del entendimiento», desdeñan hasta las nociones de ley y de causa, de tal modo que la antigua «realidad» de antaño se convierte en un simple efecto estadístico, mientras que la *imaginación* misma productora de todas las «visiones» posibles, y el *lenguaje usual*, su medio de expresión, se sienten impotentes, incapaces de representarnos aquello que nuestros instrumentos y nuestros cálculos nos obligan a intentar pensar...

El Universo svedenborgiano, el Mundo espiritual, la Casa del Amor conyugal en la Esfera de los Ángeles y de los Espíritus, es por tanto «humano, demasiado humano», demasiado parecido al nuestro, en tanto que los universos de fabricación científica (e incluso aquellos

que se concebían en tiempos de SVEDENBORG) son por el contrario cada vez más «inhumanos»; en ellos no se encuentran nupcias, ni bellos discursos, ni deslumbrantes vírgenes; y no pueden servir de símbolos para nada, siendo ellos mismos símbolos, tensores, operadores, matrices, y símbolos cuyo significado concreto se nos escapa.

He hablado de todo esto únicamente para insistir sobre el tema que considero esencial en el caso que nos ocupa: *¿Cómo es posible un SVEDENBORG?* ¿Qué es necesario suponer para considerar la coexistencia de las cualidades de un sabio ingeniero, de un eminente funcionario, de un hombre a un tiempo tan sabio en la práctica y tan instruido en todas las cosas, con las características de un iluminado que no duda en redactar, en publicar sus visiones, en dejar que se le considere visitado por los habitantes de otro mundo, informado por ellos y viviendo una parte de su vida en su misteriosa compañía?

Aún más: no es suficiente hablar de coexistencia; hay que señalar también cierta colaboración, cuyo ejemplo más notable y más sorprendente lo da el tratado de las representaciones y de las correspondencias que contiene el libro *Arcana Caelestia*.

Me resulta difícil creer que esta obra no haya sido meditada y compuesta por un autor más sistemático y dueño de sí que inspirado y perdido en su contemplación. La preocupación por el orden, la voluntad y el esmero para definir, la introducción bien cuidada de nociones nuevas son muy evidentes y debieron exigir un trabajo lógico considerable que contrasta curiosamente con el contenido de los ensueños. Pero aún es más extraordinaria la parte de dicho tratado en la que SVEDENBORG desarrolla la correspondencia de los órganos y de los miembros; da muestra, en esa parte, de conocimientos anatómicos notablemente precisos y detallados

y se expresa como un hombre que ha reflexionado hondamente sobre los problemas de la filosofía; conocimientos y reflexiones de los que se sirve para hacer que a todas las partes del organismo correspondan los más extraños significados, evaluaciones o creaciones «espirituales». Esa mixtura de saber, de método y de sueño, de perfecta y segura lucidez y de relaciones imaginarias es tan difícil de admitir que a veces se siente la tentación de sospechar de la buena fe de nuestro visionario, si no fuera porque el considerable trabajo desarrollado, la duración y la continuidad de ese esfuerzo por un lado y, por otro, el desinterés, la nobleza de carácter que se le reconoce, no hicieran poco verosímil la hipótesis de una superchería, de una gran mentira de gran estilo.

El mismo SVEDENBORG contestaba a las ansiosas preguntas de su propia fe en sus personales luces: *Haec vera sunt quia signum habeo.*

Ese *Signo* bastaba para disipar toda resistencia interior y para conservar la unión íntima del SVEDENBORG racionalista, físico, hombre práctico y sociable, con el familiar de los Espíritus y el confidente de los Ángeles. Esas relaciones sublimes y maravillosas en nada perturbaban su vida bastante mundana, y las mantenía de igual manera que mantenía las relaciones ordinarias de «hombre honesto» con sus contemporáneos, con tanta facilidad y frecuencia como una persona que frecuenta varios «mundos» (como el de los negocios y el de los placeres), manteniendo y entrelazando los diferentes acatamientos.

No se nos explica la naturaleza de ese *Signo*. Dando por supuesto que la respuesta de SVEDENBORG no haya sido un simple pretexto, podemos atribuir su silencio al temor a ver contestado ese fundamento de su vida íntima, o bien a que la virtud de ese signo pudiera desaparecer con su secreto. Pero también pudo inclinarle

a callar la dificultad misma para describirlo. Es bien sabido que lo que fija nuestra mente a una certeza es indefinible. Por lo tanto no voy a intentar imaginarme ésta pero sí me arriesgaré a una cierta analogía a título de simple sugestión.

Pienso pues en esta especie de fuerza y de consistencia que afirma o confirma en nosotros una opinión o una resolución completamente conforme a las necesidades de nuestra sensibilidad. Si recibimos de una fuente exterior aquello que poseemos en un deseo intenso, nos parece que esa cosa que nos satisface tan exactamente es como si la hubiera producido nuestro propio deseo. Sentimos que determinada idea que nos es propuesta nos encanta como si el deseo de sentirnos encantados la hubiera formado por sí mismo; encontramos que dicha obra está tan bien hecha para nosotros, que es como hecha por nosotros; y lo mismo lo decimos de una persona; y ese sentimiento invencible e inmediato nos parece un *signo* indudable, pues está fuera de duda que aquello que nos agrada nos gusta y que aquello que nos colma deje algún lugar a la menor vacilación.

¿Cuál es el «signo» que le hace saber a un artista que, en ese instante, está en lo «cierto»? Y ¿percibe él la necesidad al mismo tiempo que la voluptuosidad (ambas crecientes) de su acto creador?

El *Signo* de SVEDENBORG, puede que no fuera otra cosa que la sensación de energía, de gozosa plenitud, del bienestar que siempre sentía abandonándose a la expresión y organización de su mundo espiritual, y la certeza de su deleite creador podía bastar para diferir sus dudas indefinidamente y para relajar su sentido crítico.

Se diría sin embargo que el caso SVEDENBORG nos plantea algunos hechos probados que no se reducen ni a la visión mística ni a la existencia confesada de cierto Signo.

Esta metamorfosis sustancial de un pensamiento anteriormente científico y metafísico-teológico en una «realidad segunda» intuitiva y en doctrina transcendental, se operó en grados sucesivos, y esos grados estuvieron marcados por acontecimientos «subjetivos» propiamente alucinadores, de los que la escena en el albergue de Londres es característica.

¿Hemos de considerar *como* exacto el relato que hace el teósofo mismo y que sólo él podía hacer? Comprobaremos la importancia de la pregunta que planteo. La exactitud de la que hablo no es aquella que puede depender de la buena fe de SVEDENBORG. Aceptemos que ésta sea total. Pero el hombre más sincero del mundo, al expresar lo que ha visto, y en particular lo que ha visto en un ámbito en el que solamente él ha podido ver, altera inevitablemente esa condición de sinceridad, *solamente por el empleo del lenguaje común*, que a la alteración no menos inevitable debida al acto de la memoria directa, añade la que resulta de la partición en *palabras*, y de las leyes combinatorias o formas de la sintaxis. En el orden de las comunicaciones prácticas, estas alteraciones generalmente se pueden obviar y son, por otra parte, rectificadas por la experiencia común: el mundo sensible común verifica la concordancia de nuestras señales. Pero toda *descripción* de nuestras percepciones separadas destruye radicalmente aquello que sería lo máspreciado de conocer y de descifrar en nuestras percepciones.

De ahí que me sienta lejos de confiar en los pretendidos análisis de los sueños, tan de moda hoy, en los que parece haberse forjado una nueva Clave de los Sueños.

El sueño es una hipótesis, dado que nunca lo conocemos si no es a través del recuerdo, pero ese recuerdo es necesariamente una fabricación. Nosotros reconstruimos, reedificamos nuestros sueños; nos los

expresamos, les damos un sentido; se convierte en *narrable*: historia, escenarios, distribución de los personajes, y en ese escenario de recuerdos, la parte que corresponde al despertar, el reconocimiento, nos es indiscernible de aquello que, quizás, restituye algo del original perdido para siempre. Pero también sucede que contamos ese sueño: el auditor a su vez traduce esa narración a su propio sistema de imágenes: si presume de estudiar los sueños, razonará sobre aquello que imagina, que es la transmutación de una transmutación.

La traducción de una traducción puede conservar algo, pero no *aquello que no puede ser nombrado*. Aquello que no puede ser nombrado es precisamente aquello que querríamos captar, que nos daría una idea de lo que puede ser la *consciencia bajo el sueño*, la producción y la sustitución de cuasi fenómenos, el perpetuo estado naciente de una vida mental sin retorno, esencialmente instantánea. Pero especular sobre el *relato* de un sueño es operar sobre el resultado de una *acción* de la vigilia por la cual el original hipotético ha perdido la sustancia de su naturaleza y se ha convertido en un simulacro abstracto: del mismo modo que una estatua no presenta ya la íntima relación generadora que existió entre la forma y la materia viviente del modelo. En resumen: razonamos sobre el *esquema* de un acontecimiento absolutamente acabado, y lo interpretamos; pero un esquema es el resultado de diversos actos del estado de vigilia: es necesario estar «despierto» para expresar.

Pero supongamos que, por el contrario, intentamos modificar voluntariamente nuestras percepciones y representaciones de hombre despierto para así disminuir su efecto significativo, que intentamos agotar su valor transitivo y convencional (como sucede con el de una palabra que se repite *hasta que pierde su sentido*), y observaremos algunos rasgos de un estado en el que el

estado de sueño *sería* el límite. Podemos observarlo bastante bien cuando sentimos que el sueño invade nuestra mente, titubeamos, de alguna manera, entre dos mundos en los que poco a poco el más fuerte se disuelve en el más débil... Entonces empieza ya a dibujarse el modo de transformación de la consciencia que va reinar en el universo del sueño, y, admitiendo (de forma puramente hipotética) que este universo se distinga del de la vigilia por el tipo de desarrollo de toda impresión que nos afecte, tendremos alguna idea de lo que puede pasar bajo el imperio del sueño, cuando nuestra sensibilidad restante es solicitada por incidentes orgánicos o por acciones exteriores que sean insuficientes para llevar a cabo un cambio total de nuestro estado: un despertar.

En mi opinión, se deben encontrar caracteres análogos en las «visiones». Las formas de transformación de las apariencias deben parecerse mucho a las de nuestros sueños. Eso es lo que me ha parecido constatar en algunos casos a través del estudio minucioso de algunos relatos de visionarios seleccionados entre los más ingenuos. En efecto, es importante que el documento emane de un sujeto tan poco instruido y tan poco *inventivo* como sea posible para que dentro de lo posible la producción de las imágenes sea pura en intenciones y correcciones secundarias.

Tratándose de SVEDENBORG, las condiciones son todas ellas contrarias y muy desfavorables para un examen del grado de exactitud de sus escritos. Sin embargo, algunos detalles de la célebre visión de Londres me parecen de los que «no se inventan», es decir que no parece que puedan ser deseados, precedidos de una intención, responder a alguna exigencia consciente...

Me he dejado llevar a consideraciones de las que solamente hay que retener lo siguiente: que no terminaría

nunca si me dejara llevar por todas las preguntas que me ha planteado el libro del Sr. Lamm.

Entré en él sin sospechar que penetraba en un bosque encantado en el que cada paso hace que se eleven vuelos repentinos de ideas, en el que se multiplican las encrucijadas de deslumbrantes hipótesis, las emboscadas psicológicas y los ecos; en donde cada mirada entrevé perspectivas enmarañadas de enigmas, donde el montero intelectual se excita, se distancia, se pierde, encuentra y vuelve a recuperar la pista... Pero no es en absoluto una pérdida de tiempo. Amo la caza por la caza, y existen pocas cazas más seductoras y más diversas que la caza del Misterio SVEDENBORG.

Discurso sobre Bergson

Pensaba, al inicio de este año que encuentra a Francia en su momento más bajo, su vida sometida a la más duras pruebas, su porvenir casi inimaginable, que debería expresar aquí los deseos de todos, ausentes y presentes de esta Compañía, para que los tiempos venideros nos resultan menos amargos, menos siniestros, menos espantosos que los que hemos vivido en 1940, y vivimos todavía.

Pero en los primeros días de este nuevo año la Academia ha recibido, por así decirlo, un golpe en la cabeza. El Sr. Bergson murió el pasado sábado, 4 de enero, a la edad de ochenta y un años, sucumbiendo sin dolor, parece, de una congestión pulmonar. El cuerpo de este hombre ilustre fue transportado el lunes desde su domicilio al cementerio de Garches, en las condiciones necesariamente más sencillas y las más necesariamente conmovedoras. Ni funeral; ni discursos; pero sin duda

Discurso pronunciado en la Academia Francesa el 9 de enero de 1941 y publicado en *Suisse contemporaine*, junio de 1941, y en *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, edición de Albert Béguin y Pierre Thévenaz, Neuchâtel, À la Baconnière, 1941. Incluido en *Vues* (1948).

muchos más pensamientos recogidos y sentimiento por una pérdida extraordinaria en todos los que se encontraban allí: una treintena de personas, reunidas en un salón, alrededor de un féretro. Expresé a la Sra. Bergson las condolencias de la Academia, que ella me pidió agradeciera en su nombre. Inmediatamente después vinieron a llevarse el féretro y, en el umbral de la casa, saludamos por última vez al mayor filósofo de nuestro tiempo.

Él era el orgullo de nuestra Compañía. Nos hubiera o no seducido su metafísica, le hubiéramos o no seguido en la profunda búsqueda a la que consagró toda su vida, y en la evolución verdaderamente creadora de su pensamiento, cada vez más atrevido y más libre, teníamos en él el ejemplar más auténtico de las más altas virtudes intelectuales. A su nombre, que era universal, iba unida una especie de autoridad moral en las cosas del espíritu. Francia supo recurrir a ese nombre y a esa autoridad en circunstancias que estoy seguro recordarán. Hubo una cantidad de discípulos de un fervor, casi de una devoción, que nadie después de él, en el mundo de las ideas, puede en el momento presente jactarse de suscitar.

No voy a entrar en su filosofía. No es el momento de proceder a un examen que exige profundidad y no puede hacerse más que a la luz de los días de claridad y en la plenitud del ejercicio del pensamiento. Los problemas tratados por el Sr. Bergson, muy antiguos y por ende muy difíciles, como el del tiempo, el de la memoria, en particular el de la evolución de la vida, han sido renovados por él, y la situación filosófica, tal y como estaba en Francia hace una cincuentena de años, se ha modificado curiosamente. En esa época, la poderosa crítica kantiana, armada de un temible aparato de control del conocimiento y de una terminología abstracta sabiamente organizada dominaba en la enseñanza y se imponía en la política, en la medida en que la política

puede tener algún contacto con la filosofía. Al Sr. Bergson ni le conquistó ni le intimidó el rigor de esta doctrina que decretaba tan imperativamente los límites del pensamiento, y emprendió la tarea de sacar a la metafísica de esa especie de descrédito y abandono a los que había quedado reducida. Ustedes conocen la repercusión que tuvieron sus lecciones en el Colegio de Francia, y la celebridad de sus hipótesis y de sus análisis en el mundo entero. Mientras la mayor parte de los filósofos seguían, desde el siglo XVIII, bajo la influencia de las concepciones físico-mecánicas, afortunadamente nuestro ilustre colega se dejó seducir por las ciencias de la vida. La biología le inspiraba. Consideró, comprendió y concibió la vida como portadora del espíritu. No le atemorizaba buscar en la observación de su propia conciencia algunas luces sobre problemas que nunca serán resueltos. Pero rindió el servicio esencial de restaurar y de rehabilitar el gusto por una meditación más próxima a nuestra esencia de lo que puede serlo un desarrollo puramente lógico de conceptos, de los cuales, por otra parte, es en general imposible dar definiciones irreprochables. El verdadero valor de la filosofía radica en conducir el pensamiento a sí misma. Este esfuerzo requiere de quien quiere describirlo, o comunicar lo que le revela de su vida interior, una aplicación particular e incluso la invención de una manera de explicarse adecuada a ese objetivo, pues el lenguaje expira en su propio origen. Aquí es donde se ponen de manifiesto todos los recursos del genio del Sr. Bergson. Llegó a tomar de la Poesía sus armas encantadas, combinando el poder con la precisión de los que una mente nutrida en las ciencias exactas no puede soportar distanciarse. Las más acertadas y novedosas metáforas e imágenes obedecieron a su deseo de reconstituir en la consciencia del prójimo los descubrimientos que realizaba en la suya, así como los resultados de sus experiencias internas. Y surgió un

estilo que, para ser filosófico, desdeñó ser pedante, cosa que confundió y llegó a escandalizar a algunos, aun cuando muchos otros se regocijaban al reconocer en la agilidad y la graciosa riqueza de ese lenguaje libertades y matices muy franceses, de los que la generación precedente estuvo convencida que debía mantenerse distanciada toda especulación seria. Permítanme señalar que esta recuperación fue casi contemporánea de la que se produjo en el universo de la música, cuando se dio a conocer la sutil y liberada obra de Claude-Achille Debussy. Fueron dos reacciones características de Francia.

Y no es eso todo. Henri Bergson, gran filósofo, gran escritor, fue también, y debía serlo, gran amigo de los hombres. Quizá su error radicara en pensar que los hombres merecían que se fuera amigo de ellos. Trabajó con toda su alma en la unión de los espíritus y de los ideales, que él consideraba debía preceder a la de los organismos políticos y a la de las fuerzas; pero ¿tal vez deberíamos ver todo lo contrario? Tal vez deberíamos considerar también como específicamente humanos los antagonismos tan variados que existen entre los hombres, entre los cuales figura el que opone a los partidarios y a los servidores de esta unidad a aquellos que no creen en ella y la consideran una peligrosa quimera.

Sin duda el Sr. Bergson pensaba que la suerte misma del espíritu es inseparable del sentimiento de su presencia y de su valor universal: con este y con otros puntos se acercaba al pensamiento más religioso. El sentido de la vida, desde sus manifestaciones más simples y más humildes, le parecía esencialmente espiritual. Todo ello nos permite suponer cuál pudo ser el estado de esta vasta y profunda inteligencia ante los acontecimientos que acabaron con tan hermosa previsión y cambiaron tan rápida y violentamente el aspecto de las cosas. ¿Desesperó? ¿Pudo conservar su fe en la evolución de nuestra especie hacia una condición cada vez más elevada?

Lo ignoro, pues ignorante también de su presencia en París desde el mes de septiembre y no estando al tanto de su presencia hasta el momento mismo de conocer su muerte, no fui a visitarlo. Pero no me cabe duda de que el desastre total cuyos efectos estamos sufriendo debió afectarle cruelmente hasta el fondo de sí mismo.

Figura muy elevada, muy pura, muy superior del hombre pensante, y puede que uno de los últimos hombres que habrán pensado exclusivamente, profundamente y superiormente en una época del mundo en la que el mundo va pensando cada vez menos, 'en una época en la que la civilización parece, de día en día, reducirse al recuerdo y a los vestigios que conservamos de su riqueza multiforme y de su producción intelectual libre y superabundante, en tanto que la miseria, la angustia y las presiones de todo tipo deprimen o desaniman las empresas del espíritu, Bergson parece ya pertenecer a una edad pasada, y su nombre el último gran nombre de la historia de la inteligencia europea.

El hombre y la concha

Si hubiera existido una poesía de las maravillas y de las emociones del intelecto (algo con lo que he soñado toda mi vida), no habría tema más deliciosamente excitante para elegir que la pintura de una mente solicitada por alguna de estas notables formaciones naturales que es posible observar aquí y allá (o mejor que se hacen observar), entre tantas cosas de figura indiferente y accidental que nos rodean.

Como un son puro, o un sistema melódico de sonidos puros, en medio de los ruidos, así un *crystal*, una *flor*, una *concha*, destacan del desorden ordinario del conjunto de las cosas sensibles. Nos resultan objetos privilegiados, más inteligibles a la vista, aunque más misteriosos para la reflexión, que todos los demás que vemos indistintamente. Nos proponen, extrañamente unidos, ideas de orden y de fantasía, de invención y de necesidad, de ley y de excepción; y, a la vez, encontramos en su apariencia la semejanza de una *intención* y de una *acción* que les hubiera dado forma similar a lo que los

Nouvelle Revue Française, n.º 281, 1-2-1937, pp. 162-185. Incluido en *Variété V* (1944).

hombres saben hacer, y pese a ello la evidencia de procedimientos que nos resultan prohibidos e impenetrables. Podemos imitar esas formas singulares; y nuestras manos tallar un prisma, ensamblar una flor marchita, labrar o modelar una concha; incluso sabemos expresar mediante una *fórmula* sus caracteres de simetría, o representarlos con bastante aproximación en una construcción geométrica. Hasta aquí podemos echar una mano a la «Naturaleza»: aportarle un dibujo, una matemática, un gusto, una imaginación, que no son infinitamente diferentes de los nuestros; pero he aquí que, habiéndole concedido todo lo *humano* necesario para hacerse comprender por los hombres, ella, por otra parte, nos manifiesta todo lo inhumano necesario para desconcentrarnos... Concebimos la *construcción* de esos objetos y por ello nos interesan y nos retienen; no concebimos su *formación*, y por ello nos intrigan. A pesar de estar nosotros mismos hechos o formados por conducto de crecimiento insensible, no sabemos crear nada por ese conducto.

Esa concha que sostengo y giro entre mis dedos, y que me ofrece un desarrollo combinado de los temas sencillos de la hélice y de la espiral, me introduce a su vez en un asombro y una atención que producen lo que pueden: observaciones y precisiones exteriores, ingenuas preguntas, comparaciones «poéticas», imprudentes «teorías» en estado naciente... Y siento a mi mente presentir con vaguedad todos los tesoros infusos y respuestas que se esbozan en mí ante una cosa que me inmoviliza y que me interroga...

Intento primero describirme esta cosa. Me sugiere el movimiento que hacemos al fabricar un cucurucho de papel. Creamos así un cono, sobre el cual un borde del papel marca una rampa que se eleva hacia la punta y

termina tras algunas vueltas. Pero el cucurucho mineral está constituido por un tubo, y no por una sencilla hoja. Con un tubo cerrado en uno de sus extremos, suponiéndolo ligero, puedo no solamente reproducir bastante bien lo esencial de la forma de una concha, sino también dar forma a otras muchas, algunas de las cuales se encontrarían inscritas en un cono, como el que examino, mientras que las otras, obtenidas reduciendo el *paso* de la hélice cónica, acabarán por enroscarse y disponerse como el resorte de un reloj.

De este modo, la idea de *tubo* por una parte y la de *torsión*, por otra, bastan para una especie de primera aproximación a la forma considerada.

Pero esta simplicidad es solamente inicial. Si visito una galería de conchas observaré una maravillosa variedad. El cono se alarga o se aplasta, se cierra o se evade; las espirales se acusan o se diluyen; la superficie se eriza de salientes o de puntas, a veces muy largas, que brillan; en ocasiones se dilata, se hincha con bulbos sucesivos que separan estrangulamientos o gargantas cóncavas sobre las cuales se unen trazados de curvas. Grabados en la materia dura, surcos, arrugas o estrías se persiguen o se subrayan, en tanto que alineados sobre las generatrices, los salientes, las espinas, las ondulaciones, se escalonan, se corresponden de tanto en tanto, dividiendo las rampas a intervalos regulares. La alternancia de esos «adornos» ilustra, más que interrumpe, la continuidad de la *versión* general de la forma. Enriquece, sin alterarlo, el motivo fundamental de la hélice en forma de espiral.

Sin alterarla, sin cesar de obedecerse y de confirmarse en su ley única esta *idea* de progresión periódica explota, toda la fecundidad abstracta y expone toda su capacidad de seducción sensible. Induce la mirada arras-trándola a una especie de vértigo regulado. Sin duda, un

geómetra leería fácilmente ese sistema de líneas y de superficies «alabeadas» resumiéndolas en unos pocos signos, mediante la relación de algunos tamaños, pues lo propio de la inteligencia es poner fin al infinito y exterminar la repetición. Pero el lenguaje común se presta mal a describir las formas, y desespéro poder expresar la gracia remolineante de éstas. El geómetra se turba a su vez cuando el tubo se ensancha al final bruscamente, se desgarrar, se retuerce y desborda en labios desiguales, frecuentemente resaltados, ondulados o estriados, que se separan como si fueran de carne, descubriendo en el repliegue del más dulce nacar, el punto de partida, en rampa lisa, de un caracol interior que se esquivo y gana la sombra.

Hélices, espiras, evoluciones de relaciones angulares en el espacio, el observador que las considera y se esfuerza por traducirlas en sus formas de expresión y de comprensión, no deja de percibir un carácter esencial de las formas de ese tipo. Una concha, como una mano, como una oreja, no puede confundirse con una concha simétrica. Si dibujamos dos espirales una de las cuales sea la imagen de la otra en el espejo, ningún desplazamiento de esas curvas gemelas en su plano las llevará a superponerse. Lo mismo sucede con dos escaleras parecidas pero en sentido inverso. Todas las conchas cuya forma deriva del enrollamiento de un tubo manifiestan necesariamente esa *disimetría*, a la que Pasteur concedía tanta importancia y de la que obtuvo la idea maestra de las investigaciones que lo llevaron del estudio de ciertos cristales al de las fermentaciones y al de sus agentes vivos.

Pero aun cuando cada concha sea disimétrica, podríamos pensar que, sobre un millón de ejemplares, el número de aquellas que giran sus espiras «en el sentido de las agujas de un reloj» fuera más o menos igual al número de aquellas que giran en el sentido opuesto. No

es así. Así como hay pocos «zurdos» entre los hombres, existen pocas conchas que, vistas desde el vértice, muestren una espiral que se separe de ese punto procediendo de derecha a izquierda. Y existe allí otra clase de disimetría estadística bastante notable. Decir que esta desigualdad en las posiciones es *accidental* equivale a repetir que existe...

El geómetra al que me refería hace un instante ha podido hacer tres observaciones fáciles en su examen de conchas.

En primer lugar ha notado que podía describir la figura general con ayuda de nociones muy sencillas obtenidas de su arsenal de definiciones y de operaciones. A continuación ha visto que se producían cambios bastante bruscos e imprevistos en el aspecto de las formas que tomaba en consideración: las curvas y las superficies le servían para representar la construcción de sus formas interrumpiéndose o degenerando de golpe: mientras que el cono, la hélice, la espiral, siguen hasta «el infinito» sin ningún problema, la concha se cansa repentinamente de seguirlos. *¿Pero porqué no una vuelta más?*

Finalmente constata que la estadística de las diestras y las siniestras acusa una marcada preferencia por las primeras.

Una mente que se hubiera hecho de una concha esta descripción tan exterior y general como fuera posible, que disfrutara y se dejara llevar y escuchara lo que le piden sus impresiones inmediatas, podría plantearse una pregunta sumamente ingenua, de esas que surgen de nosotros antes de recordar que no somos del todo vírgenes y que ya sabemos alguna cosa. Es ante todo necesario excusarse y recordar que nuestro saber consiste en gran medida en «creer saber», y en creer que otros saben.

Rehusamos a cada instante escuchar al ingenuo que llevamos en nosotros. Reprimimos al niño que nos habita y que siempre quiere ver por primera vez. Si pregunta, rechazamos su curiosidad tratándola de pueril porque no tiene límites, bajo el pretexto de haber acudido a la escuela, donde hemos aprendido que existe una ciencia para cada cosa, que podríamos consultarla; pero que resultaría una pérdida de tiempo pensar por sí mismos y por sí solos, de tal forma que nos detenemos súbitamente y solicitamos una respuesta. Sabemos quizás demasiado bien que existe un capital inmenso de hechos y de teorías y que, hojeando las enciclopedias, encontramos centenares de nombres y de palabras que representan esta riqueza virtual; y nos sentimos demasiado seguros de que siempre encontraremos a alguien, en algún lugar, que estará en condiciones de iluminarnos, si no de asombrarnos, sobre cualquier tema que sea. Razón por la cual apartamos rápidamente nuestra atención de la mayor parte de las cosas que empezaban a excitarla, pensando en los hombres sabios que han debido profundizar o disipar el incidente que acaba de despertarnos la inteligencia. Pero tal prudencia es en ocasiones pereza; y además nada prueba que todo sea verdaderamente examinado y bajo todos los aspectos.

Planteo por lo tanto mi pregunta ingenua. Me es fácil imaginar que no sé de las conchas más que lo que veo cuando recojo alguna; y nada sobre su origen, su función, sus relaciones con aquello que no puedo observar en el momento mismo. Me apoyo en la autoridad de quien hizo, un día, *tabla rasa*.

Miro *por primera vez* esta cosa encontrada; constato lo que he dicho, al tocar su forma, me siento confundido. Es entonces cuando me pregunto: *¿Quién ha hecho esto?* *¿Quién ha hecho esto?* me dice el apremiante ingenuo.

Mi primer movimiento de la mente ha sido pensar en el *Hacer*.

La idea de *Hacer* es la primera y la más humana. «Explicar» no es otra cosa que describir una manera de *Hacer*: no es más que rehacer mediante el pensamiento. El *Porqué* y el *Cómo* que no son otra cosa que expresiones de lo que exige esta idea, se insertan a cada paso, exigen que se les satisfaga a cualquier precio. La metafísica y la ciencia se limitan a desarrollar *sin límites* esta exigencia. Puede incluso llevar a fingir que se ignora lo que se sabe, cuando lo que se sabe no se reduce claramente a *saber hacer*... En eso consiste retomar el conocimiento en su origen.

Introduciré aquí el artificio de una duda; y considerando esta concha, en cuya figura me parece discernir una determinada «construcción» y la obra de una mano que no actúa «al azar», me pregunto: ¿*Quién la ha hecho?*

Pero pronto mi pregunta se transforma. Avanza un poco más en el camino de la ingenuidad y he aquí que me tomo el trabajo de buscar en qué reconocemos que un objeto dado está o no *hecho por un hombre*.

Es posible que encuentren bastante ridícula la pretensión de dudar si una rueda, un vaso, una tela, se deben a la industria de alguien, pues sabemos de sobra que así es. Pero me digo que no lo sabemos *simplemente por el examen de esas cosas*. De no estar en antecedentes, ¿por qué rasgos, por qué signos, podríamos saberlo? ¿Qué es lo que denuncia la operación humana y qué es lo que la recusa? ¿No sucede a veces que un fragmento de sílex hace vacilar a la prehistoria entre el hombre y el azar?

Después de todo, el problema no es ni más vano ni más ingenuo que discutir *qué ha dado origen a* una bella obra de música o de poesía; si surgió de la Musa o provino de la Fortuna o fue el fruto de un largo trabajo. Decir que alguien la compuso, se llamara

Mozart o Virgilio, no es decir gran cosa; eso no vive en el espíritu, pues aquello que crea en nosotros carece de nombre; se trata solamente de eliminar de nuestro quehacer a todos los hombres *menos uno*, en el misterio íntimo del cual se encierra intacto el enigma...

En cambio miro solamente al objeto: nada más acorde y que se dirija con mayor encanto a nuestro sentimiento de las figuras en el espacio y a nuestro instinto de modelar con las fuerzas de nuestros dedos que lo que nos deleitaría palpar, que esa joya mineral que acaricio y cuyo origen y destino deseo que sigan siendo desconocidos para mí durante algún tiempo.

Del mismo modo que se dice: un «Soneto», una «Oda», una «Sonata» o una «Fuga», para designar formas bien definidas, igualmente decimos: una «Caracola», un «casco», una «Roca», un «Haliótide» o una «Porcelana», que son nombres de conchas; y unas y otras palabras hacen pensar en una acción que tiende a la gracia y que se consuma felizmente.

¿Qué puede entonces impedirme pensar en *alguien* que ha hecho, *para alguien*, esa caracola curiosamente concebida, torneada, adornada, que me atormenta?

He recogido ésta en la arena. Se me ofrecía por no ser una cosa informe, sino una cosa en la que todas las partes y todos los aspectos me mostraban una dependencia, una especie de orden, entre una y otra, un acuerdo tal que, tras una sola mirada, podía concebir y prever la sucesión de esas formas. Es otro vínculo que el de la cohesión y la solidez de la materia el que une esas partes, esos aspectos. Si comparo esta cosa con una piedra, encuentro que es fácilmente reconocible y que lo es muy poco. Si rompo ambas, los fragmentos de la concha no son conchas; pero los fragmentos de piedra son otras tantas piedras, lo mismo que lo era seguramente de alguna otra más grande. Pero algunos frag-

mentos de la concha me sugieren la forma de los que se yuxtaponían: incitan de algún modo mi imaginación, inician un desarrollo progresivamente; piden *un todo*...

Todas estas observaciones me llevan a pensar que la fabricación de una concha es *posible* y que no se diferenciaría de la de los objetos que sé producir con el trabajo de mis manos cuando persigo un objetivo, en alguna materia apropiada, que está por completo en mi mente y lo cumpla a continuación parte por parte. La unidad, la integridad de la forma de una concha me imponen la idea de una idea directriz de la ejecución; idea preexistente, bien separada de la obra misma, que se conserva, que vigila y domina, mientras se lleva a cabo *por otra parte*, gracias a mis fuerzas aplicadas sucesivamente. Me divido para crear.

Así pues, ¿alguien ha hecho este objeto? Pero ¿*de qué?* ¿Y *por qué?*

Mas aunque intente en este momento ponerme a ello, modelar o cincelar un objeto análogo, me veo obligado primero a buscar alguna materia conveniente para modelarla o cincelarla; y me encuentro con que «no sé cuál elegir». Pienso en el bronce, en la arcilla, en la piedra: el resultado final de mi operación será, en cuanto a la forma, independiente de la sustancia elegida. Sólo requiero de esta sustancia condiciones «suficientes» pero no estrictamente «necesarias». Mis actos serán indudablemente diferentes según la materia empleada; pero finalmente obtendrán de ella, por muy diferentes que sean, y sea la que sea, la misma figura deseada: cuento con varios caminos para, mediante la materia, llegar de mi idea a su efigie.

Además, no sé imaginar o definir una *materia* con tal precisión que pueda, en general, sentirme enteramente determinado en mi elección mediante la consideración de la forma.

Aún más: lo mismo que puedo dudar respecto a la materia puedo también dudar respecto a las dimensiones que he de dar a mi obra. No considero que exista dependencia entre la forma y el tamaño; no puedo concebir una forma que no pueda concebir más grande o menor, como *si la idea de una determinada figura exigiera de mi mente una especie de potencia de figuras semejantes*.

He podido por tanto separar la forma de la materia y ambas del tamaño; y me ha bastado pensar un poco de cerca en mi acción proyectada para ver cómo se descompone. La mayor reflexión, el menor giro sobre el *cómo hacer para moldear una concha*, me enseña de inmediato que debería intervenir diversamente, de varias maneras diferentes y por razones distintas, pues en mi operación no sé dirigir a la vez la multiplicidad de las modificaciones que deben concurrir para formar el objeto que deseo. Las reúno como por una intervención ajena; e, incluso, sabré por un juicio exterior a mi aplicación que mi obra está «acabada» y que el objeto está «hecho», ya que ese objeto en sí no es más que uno entre otros de una serie de transformaciones que podrían proseguirse más allá del fin: *indefinidamente*.

En realidad no *hago* ese objeto; no hago sino sustituir ciertos atributos por otros, y una cierta relación, que me interesa, por cierta diversidad de poderes y de propiedades que sólo puedo considerar y utilizar uno por uno.

Siento por último que si he podido llegar a realizar tal forma habría podido proponerme crear otras muy distintas. Se trata de una condición absoluta: si no se puede hacer más que una cosa, y de una sola manera, se hace como por sí misma; y por lo tanto dicha acción no es verdaderamente humana (porque el pensamiento no es necesario), y *nosotros no la comprendemos*. Lo que

hacemos así nos hace más nosotros mismos que lo que hacemos. ¿Qué somos sino un equilibrio instantáneo de una multitud de acciones ocultas que no son específicamente humanas? Nuestra vida está tejida de esos actos locales, en los que no interviene la elección, que se hacen incomprensiblemente por sí mismos. El hombre anda; respira; recuerda; pero en todo ello no se distingue de los animales. No sabe ni cómo se mueve, ni cómo se acuerda; no tiene ninguna necesidad de saberlo para hacerlo, ni de empezar sabiéndolo antes de hacerlo. Pero se construya una casa o un barco, se forje un utensilio o un arma, es necesario que antes actúe un designio sobre él haciendo de él un instrumento especializado; es preciso que una «idea» coordine lo que quiere, lo que ve, lo que toca y acomete, y lo organice expresamente para una acción particular y exclusiva a partir de un estado en el que todavía estaba disponible y libre de cualquier intención. Incitado a actuar, esa libertad disminuye, se repudia; y el hombre se implica por un tiempo en un apremio a cuyo precio puede imprimir la huella del deseo figurado que tiene en la mente a alguna «realidad».

En resumen, toda producción positivamente humana, y reservada al hombre, se opera por gestos sucesivos, bien separados, limitados, enumerables. Pero hay algunos animales, constructores de colmenas o de nidos, que se nos parecen en esto. La obra propia del hombre se distingue cuando esos actos diferentes e independientes exigen su presencia pensante expresa para al fin producir y ordenar su diversidad. El hombre alimenta en sí la duración del modelo y de la voluntad. Sabemos demasiado bien que esta presencia es precaria y costosa; que esta duración decrece rápidamente; que nuestra atención se descompone a bastante velocidad, y que aquello que excita, reúne, endereza y reanima los esfuerzos de nuestras distintas funciones es de una naturaleza muy

diferente: esa es la razón por la cual nuestros designios *reflexivos* y nuestras construcciones o fabricaciones *volitivas* parecen muy ajenos a nuestra actividad orgánica profunda.

Puedo por lo tanto hacer una concha bastante parecida a ésta, tal y como el examen inmediato me la presenta; y sólo puedo hacerla por medio de una acción compuesta y sostenida como acabo de describir. Puedo elegir la materia y el momento; puedo tomarme un tiempo, interrumpir la obra y volver a ella; nada me obliga puesto que mi vida no está implicada en el resultado: sólo se esfuerza de una forma revocable, casi lateral; y si puede prodigarse sobre un objeto tan alejado de sus exigencias es que puede no hacerlo. Es indispensable para mi trabajo; no lo es para ella.

En suma, en los límites mencionados: *he comprendido este objeto*. Me lo he *explicado* mediante un sistema de actos míos, y con ello he agotado un problema: toda tentativa de avanzar más la modificaría esencialmente y me llevaría a deslizarme de la explicación de la concha a la explicación de mí mismo.

Por consiguiente, hasta ahora puedo seguir considerando que esta concha es una obra del hombre.

Sin embargo, me falta un elemento de las obras humanas. No veo la *utilidad* de esta cosa; no consigo pensar en ninguna necesidad que satisfaga; me ha intrigado; distrae mis ojos y mis dedos; me entretengo contemplándola lo mismo que escucharía un aire de música; la condeno inconscientemente al olvido porque negamos distraídamente el porvenir a aquello que no nos sirve de nada... Y sólo encuentro una respuesta a la pregunta que se me viene a la cabeza: *¿Para qué fue hecho este objeto?* Pero, me digo, ¿para qué sirve lo que producen los artistas? Lo que ellos hacen pertenece a

una singular especie: nada lo exige, nada vital lo prescribe. *No procede de una necesidad*, que, además, lo determinaría por entero, y *aún menos podemos atribuirlo al «azar»*.

Hasta ahora he querido olvidarme de las verdadera generación de las conchas; y he dado razones, o sinrazones, tratando de mantenerme lo más cerca posible de esta ignorancia ficticia.

Era una forma de imitar al filósofo, esforzándose por saber *tan poco*, sobre el origen bien conocido de una cosa bien definida, como lo que sabemos sobre el origen del «mundo» y sobre el nacimiento de la «vida».

Después de todo ¿no consiste la filosofía en hacer como que se ignora lo que se sabe y en saber lo que se ignora? Duda de la existencia pero habla seriamente del «Universo»...

Y si me he detenido largamente sobre el acto del hombre aplicado a hacer una concha es porque, a mi modo de ver, no hay que dejar nunca escapar la ocasión que se presenta de comparar con alguna precisión nuestra forma de fabricar al trabajo de lo que llamamos *Naturaleza*. *Naturaleza*, es decir: la *Productente* o la *Productora*. A ella es a quien le encargamos producir todo aquello que no sabemos *hacer* y que, sin embargo, nos parece *hecho*. Pero existen algunos casos particulares en los que podemos competir con ella y alcanzar por otros medios los que ella obtiene a su manera. Sabemos hacer volar o navegar cuerpos pesados y construir algunas moléculas «orgánicas»...

Todo lo demás —todo lo que no podemos asignarle ni al hombre pensante ni a esa Potencia generadora— se lo ofrecemos al «azar», lo que resulta como palabra una excelente invención. Resulta muy cómodo disponer de un nombre que solamente permite expresar una cosa *notable* (por sí misma o por sus efectos inmediatos) y presentada *como otra* que no lo es. Pero decir que una

cosa es *notable* es introducir un *hombre*, una persona que sea particularmente sensible, y ella es quien aparta todo lo notable del asunto. ¿Qué me importa, si no tengo un billete de lotería, que de la urna salga tal o tal número? No me siento «sensibilizado» hacia este acontecimiento. Para mí no existe el azar en el sorteo, ningún contraste en la manera uniforme de extracción de los números y la desigualdad de las consecuencias. Quítese el hombre y su expectativa, todo llega indistintamente, concha o piedra; pero lo único que el azar *hace* en el mundo es hacerse notar...

Pero ha llegado el momento de dejar de suponer y de volver a la certidumbre, es decir: a la superficie de experiencia común.

Una concha emana de un molusco. *Emanar* me parece el único término lo bastante próximo al verdadero porque propiamente significa: *dejar rezumar*. Una gruta emana sus estalactitas; un molusco emana su concha. Los sabios nos dicen cantidad de cosas que han visto en el microscopio sobre el procedimiento elemental de esta emanación. Añaden otras muchas que no creo que hayan visto: unas son inconcebibles, aunque se pueda hablar extensamente de ellas; otras exigirían una observación de algunos centenares de millones de años, pues para cambiar no es menos necesario lo que se quiere que lo que se puede. Otras más requieren aquí y allá algún accidente muy favorable...

Eso es, según la ciencia, lo que reclama el molusco para retorcer tan sabiamente el encantador objeto que me ocupa.

Dicen que, desde el germen, ese molusco, su formador, ha experimentado una extraña restricción de su desarrollo: se ha atrofiado una mitad de su organismo. En la mayoría se ha sacrificado la parte derecha (y en el resto la izquierda); mientras que la masa visceral izquierda

(y en el resto, la derecha) se ha plegado en semicírculo, y después torcido; y el sistema nervioso, cuya primera intención era la de formarse en dos filamentos paralelos, se cruza curiosamente e invierte sus ganglios centrales. En el exterior, la concha se exuda y se solidifica...

Se ha elaborado más de una hipótesis sobre lo que incita a dichos moluscos (y no a otros que se les parecen mucho) a desarrollar esa curiosa predilección por un lado de su organismo; y —como resulta inevitable en materia de suposiciones— lo que se supone se deduce de aquello que se siente necesidad de suponer: la pregunta es humana; la respuesta, demasiado humana. En eso reside nuestro famoso Principio de Causalidad. Nos lleva a *imaginar*, es decir a sustituir nuestras lagunas por nuestras combinaciones. Pero los descubrimientos mayores y más preciados son generalmente inesperados: destruyen, con mayor frecuencia que confirman, las creaciones de nuestra preferencia: se trata de hechos *inhumanos* que ninguna imaginación ha podido prever.

En cuanto a mí, admito sin dificultad que ignoro lo que ignoro, y que todo saber verdadero se reduce a ver y a poder. Si la hipótesis es seductora o si la teoría es hermosa, yo disfruto sin pensar en lo verdadero...

Aun cuando descuidemos nuestras invenciones intelectuales, a veces ingenuas, frecuentemente sólo verbales, estamos obligados a reconocer que nuestro conocimiento de las cosas de la vida es insignificante comparado con el que tenemos del mundo inorgánico. Es decir que nuestro poder sobre éste es incomparable con el que poseemos sobre el otro, pues no veo otra medida para un conocimiento que el poder real que confiere. *Sólo sé lo que sé hacer*. Por otra parte, resulta extraño y digno de atención que, a pesar de tantos trabajos y de tantos medios de una sutilidad maravillosa, tengamos hasta ahora tan poco ascendiente sobre esta naturaleza viviente,

que es la nuestra. Mirándolo más de cerca seguramente encontraríamos que todo lo que nace, muere y se reproduce sobre el planeta, desafía a nuestra mente porque está rigurosamente limitada, en su representación de las cosas, por la consciencia que tiene de sus medios de *acción exterior*, y por el modo en que esa acción procede de ella, *sin tener la necesidad de conocer el mecanismo.*

Este tipo de acción es, según pienso, el único modelo que poseemos para resolver un fenómeno en operaciones imaginarias y voluntarias que nos permitan finalmente o reproducir a nuestro antojo, o prever con bastante aproximación, algún resultado. Todo aquello que se aleja demasiado de ese tipo se resiste a nuestro intelecto (algo que se puede apreciar en la física más reciente). Y si intentamos forzar la barrera, de inmediato se multiplican las contradicciones, las ilusiones del lenguaje y las falsificaciones sentimentales; y lo que sucede es que esas producciones míticas ocupan, e incluso arrebatan las mentes durante largo tiempo.

El pequeño problema de la concha basta para ilustrar todo esto bastante bien, y para iluminar nuestros límites. Puesto que el hombre no es el autor de este objeto, y el azar no es responsable, es preciso inventar algo que hemos denominado *Naturaleza viviente*. Solamente podemos definirla por la diferencia de su trabajo con el nuestro; y es por lo que he tenido que precisarlo un poco. He dicho que comenzábamos nuestras obras a partir de diversas *libertades*: libertad de *materia*, más o menos amplia; libertad de *figura*, libertad de *duración*, todas ellas cosas que parecen prohibidas al molusco: ser que únicamente sabe su lección, con la cual se confunde su existencia misma. Su obra, sin arrepentimientos, sin reservas, sin retoques, por muy fantástica que nos parezca (hasta el punto que tomamos

de ella algunos motivos ornamentales), es una fantasía que se repite indefinidamente; ni siquiera podemos concebir que entre los gasterópodos algunos originales comiencen hacia la izquierda lo que otros comienzan hacia la derecha. Menos aún comprendemos a qué responden, en algunos, esas complicaciones extravagantes, o esas espinas, o esas manchas de color, a las que atribuimos vagamente alguna utilidad que se nos escapa, sin pensar que *nuestra idea de lo útil carece de sentido fuera del hombre y de su pequeña esfera intelectual*. Tales rarezas aumentan nuestra confusión, pues una máquina no comete esos errores; una *mente* los hubiera buscado con cierta intención; el azar habría igualado las oportunidades. Ni máquina, ni intención, ni azar... Todos nuestros medios están excluidos. Máquina y azar son los dos métodos de nuestra física; en cuanto a la intención, no puede intervenir sin que el hombre mismo esté implicado, explícitamente o en forma encubierta.

Pero la fabricación de la concha es algo vivido y no realizado; nada más opuesto a nuestro acto articulado, precedido de un fin y operando como causa.

Intentemos sin embargo representarnos esta formación misteriosa. Hojeemos obras eruditas, sin pretender profundizar en ellas, y sin privarnos en absoluto de las ventajas de la ignorancia y de los caprichos del error.

Observo en primer lugar que la «naturaleza viviente» no sabe trabajar directamente los cuerpos sólidos. En ese estado no le sirven de nada la piedra o el metal. Su curva es idéntica ya se trate de realizar una pieza de resistencia, de figura variable, un soporte, una palanca, una biela, un revestimiento; produzca un tronco de árbol, un fémur, un diente, o una defensa, un cráneo o una concha: se sirve del estado líquido o fluido del que está constituida toda sustancia viviente y separa lentamente todos los elementos sólidos de su constitución.

Todo aquello que vive o que ha vivido es resultado de las propiedades y de las modificaciones de algunos licores. Además, todo sólido actual ha pasado por la fase líquida, fusión o solución. Pero la «naturaleza viviente» no se adapta a las temperaturas elevadas que nos permiten trabajar los «cuerpos puros», y dar al vidrio, al bronce o al hierro en estado líquido o plástico, las formas que deseamos y que el enfriamiento fijará. La vida, para modelar los órganos sólidos, sólo puede disponer de soluciones, de suspensiones o de emulsiones.

He leído que nuestro animal toma de su medio un alimento en el que existen sales de calcio, que ese calcio es absorbido y tratado por su hígado, y de allí pasa a la sangre. Ahí está la materia primera de la parte mineral de la concha: alimentará la actividad de un órgano singular especializado en el oficio de secretar y de colocar los elementos del sólido a construir.

Este órgano, masa muscular que encierra las vísceras del animal, y que se prolonga por el pie sobre el que se posa y mediante el que se desplaza, se llama *manto* y cumple una doble función. El borde de ese manto emite por su *epitelio* el revestimiento externo de la concha, que recubre una capa de prismas calcáreos labrados de forma sumamente sabia y curiosa.

De este modo se forma el exterior de la concha. Pero, por otra parte, aumenta en espesor y este aumento supone una materia, una estructura e instrumentos muy diferentes. Al abrigo del sólido escudo que construye el borde del manto, el resto de este admirable órgano elabora las delicadezas de la pared interna, el suave revestimiento de la morada del animal. Nada es demasiado suave y demasiado precioso para los sueños de una vida a menudo interior: capas sucesivas de mucosidad tapizan láminas tan delgadas como una pompa de

jabón, la cavidad profunda y salomónica donde se retrae y se concentra el solitario. Pero siempre ignorará toda la belleza de su obra y de su retiro. Después de su muerte, la sustancia exquisita que ha formado depositando alternativamente sobre la pared el producto orgánico de sus células mucosas y la calcita de sus células de nácar, saldrá a la luz, separará la luz en sus longitudes de onda, y deleitará nuestros ojos con la tierna riqueza de sus playas irisadas.

Y aprenderemos cómo se constituye el habitáculo y el refugio moviente de este extraño animal, que un músculo viste y él reviste de un cascarón. Pero confieso que mi curiosidad no está satisfecha. El análisis microscópico es una cosa sumamente hermosa: mientras considero las células, y conozco a blastómeros y cromosomas, pierdo de vista a mi molusco. Y si me intereso por ese detalle con la esperanza de que por fin me aclare la formación del orden del conjunto, siento cierta decepción... Pero tal vez encuentre aquí una dificultad esencial; quiero decir: ¿Quién conoce la naturaleza de nuestros sentidos y de nuestro espíritu?

Para representarnos esta formación tendríamos primero que superar un primer obstáculo, y éste consistiría en renunciar de inmediato a la conformidad profunda de nuestra representación. En efecto, nosotros *no podemos imaginar una progresión lo bastante lenta para presentar el resultado sensible de una modificación insensible*, pues ni siquiera percibimos nuestro propio crecimiento. No podemos imaginar el proceso viviente si no es comunicándole un ritmo que nos pertenece, y que es enteramente independiente *de lo que sucede en el ser observado...*

Pero, por el contrario, es bastante probable que en el progreso de crecimiento del molusco y de su concha, de acuerdo con el ineluctable tema de la hélice espiral,

se compongan *indistintamente e indivisiblemente* todos los constituyentes que la forma no menos ineluctable del acto humano nos ha enseñado a considerar y a definir *distintamente*: las *fuerzas*, el *tiempo*, la *materia*, las *relaciones*, y los diferentes «órdenes de tamaño» entre los cuales nos imponen distinguir nuestros sentidos. La vida pasa y repasa de la molécula a la micela, y de ésta a las masas sensibles, sin tomar en cuenta los compartimentos de nuestras ciencias, es decir de nuestros medios de acción.

La vida se hace, sin ningún esfuerzo, una relatividad más que suficientemente «generalizada».

No separa la geometría de su física y confía a cada especie aquello que necesita de «invariantes» más o menos «diferenciales» para conservar un acuerdo satisfactorio en cada individuo, entre lo que es y lo que hay...

Parece evidente que ese personaje tan secreto, dedicado a la asimetría y a la torsión, que se forma una concha, ha renunciado desde hace mucho tiempo a los ídolos postulantes de Euclides. Euclides creía que un bastón conserva su longitud en cualquier circunstancia; que se le podría lanzar a la luna o describir un molinete sin que el alejamiento, el movimiento o el cambio de orientación alteraran su buena conciencia de unidad de medida irreprochable. Euclides trabajaba sobre un papiro en el que podía trazar figuras que le *parecían parecidas*; y no veía otro obstáculo para el aumento de esos triángulos que la extensión de su hoja. Se hallaba muy lejos de imaginar que llegaría un día —a veinte siglos luz— en que un tal Sr. Einstein tendería una trampa para capturar y devorar a toda geometría; y no solamente a ésta, también al tiempo, a la materia y a la gravedad, así como otras muchas cosas no sospechadas por los griegos que, trituradas y digeridas juntas hacen las delicias del todopoderoso *Molusco de referencia*. A ese

monstruoso cefalópodo le basta contar sus tentáculos y, en cada uno, los chupones que lleva, para sentirse «tan dueño de sí como del Universo».

Pero muchos millones de años antes que Euclides y el ilustre Einstein, nuestro héroe que no es más que un simple gasterópodo, y que carece de tentáculos, ha tenido que resolver, también él, algunos arduos problemas. Tiene que hacer su concha y que mantener su existencia. Se trata de dos actividades muy distintas. Spinoza hacía gafas. Más de un poeta fue un excelente burócrata. Y es posible que exista suficiente independencia entre esos oficios ejercidos por él mismo. Después de todo ¿qué es *él mismo*? Pero se trata de un molusco y no sabemos nada de su unidad íntima.

¿Qué constatamos? El trabajo interior de construcción está misteriosamente ordenado. Las células secretorias del manto y de su borde hacen su trabajo *en condiciones*; las vueltas de la espira progresan; lo sólido se edifica; el nacar se deposita. Pero el microscopio no muestra aquello que armoniza los diversos puntos y los diversos momentos de ese avance periférico simultáneo. La disposición de las curvas que, estelas o cintas de color, siguen la forma, y la de las líneas que las cortan, recuerdan a las «geodésicas» y sugieren la existencia de una especie de «campo de fuerzas» que no sabemos descubrir, y cuya acción imprimiría al crecimiento de la concha la irresistible torsión y el progreso rítmico que observamos en el producto. Nada, en la consciencia de nuestras acciones, nos permite imaginar lo que modula tan graciosamente las superficies, elemento por elemento, fila por fila, sin medios exteriores y ajenos a la cosa trabajada que enlaza milagrosamente esas curvas, las ajusta y acaba la obra con un atrevimiento, una facilidad y una decisión que las creaciones más ágiles del ceramista, o del fundidor de bronce, no pueden soñar ni lejanamente. Nuestros artistas no sacan de su sustancia la

materia de sus obras, y sólo obtienen la forma que persiguen de una aplicación particular de su mente, separable del *todo* de su ser. Tal vez lo que llamamos la *perfección* en el arte (que no todos buscan y más de uno desdeña) no es otra cosa que el sentimiento de desear o de encontrar, en una obra humana, esa certeza en la ejecución, esa necesidad de origen interior, y esa relación indiscutible y recíproca de la figura con la materia que la concha más pequeña me hace ver.

Pero nuestro molusco no se limita a destilar en condiciones su maravillosa cobertura. Es necesario alimentar de energía y de mineral siempre renovados el manto que construye lo que permanece, ahondar en los recursos exteriores lo que, en el futuro, será quizá una parcela de los cimientos de un continente. De vez en cuando tiene que abandonar su sutil y secreta emanación y arriesgarse deslizándose al espacio extranjero, llevando, como una tiara o un turbante prodigioso, su morada, su antro, su fortaleza, su obra de arte. De inmediato lo tenemos comprometido en un sistema muy distinto de circunstancias. Nos sentimos entonces tentados de suponerle un genio de primera clase, pues, a medida que se encierra consigo mismo y se consagra, en una laboriosa ausencia concentrada, a la coordinación del trabajo de su manto, o bien se aventura en el vasto mundo, y lo explora, los ojos palpando, las palpas cuestionando, el *pie* fundamental soportando, balanceando, sobre su larga suela viscosa, el asilo y los destinos del majestuoso viajero, se le imponen dos grupos de constataciones totalmente diferentes. ¿Cómo reunir en un solo cuadro de principios y de leyes, las dos conciencias, las dos formas de espacio, los dos tiempos, las dos geometrías y las dos mecánicas que esos dos modos de existencia y de experiencia le hacen concebir cada vez? Cuando es todo interior, puede muy bien tomar su arco de espira

por su «línea recta», con toda naturalidad como nosotros tomamos por la nuestra un pequeño arco de meridiano, o algún «rayo luminoso» del que ignoramos que la trayectoria es relativa. ¿O, tal vez, mide su «tiempo» particular mediante la sensación de eliminar y de colocar en su lugar un pequeño prisma de calcita? ¡Pero, sabe Dios, abandonada su morada y emprendiendo su vida exterior, qué hipótesis y qué convenciones «cómodas» son las suyas!... La movilidad de los palpos; el tacto, la vista y los movimientos asociados a la exquisita elasticidad de los vástagos infinitamente sensibles que los orientan, la retractilidad total del cuerpo, al que está anexa toda la parte sólida, la estricta obligación de no franquear nada y de amoldarse rigurosamente a su camino, todo ello sin duda exige a un molusco bien dotado, cuando se retira y revisa en su estuche de nácar, profundas meditaciones y abstracciones de conciliación bien diferidas. No puede prescindir de lo que Laplace llamaba pomposamente «los recursos del análisis más sublime» para ajustar la experiencia de su vida mundana a la de su vida privada, y descubrir mediante profundos razonamientos «la unidad de la Naturaleza», bajo las dos especies tan diferentes que su organización le obliga a conocer y a sufrir sucesivamente.

¿Pero acaso nosotros mismos no nos ocupamos tan pronto de «el mundo de los cuerpos» como del de los «espíritus»; y no está toda nuestra filosofía eternamente en busca de la fórmula que absorbería su diferencia, y que comprondría dos diversidades, dos «tiempos», dos modos de transformación, dos clases de «fuerzas», dos tablas de permanencias, que hasta el momento se muestran tanto más distintas, aunque tanto más enmarañadas, cuanto más cuidadosamente las observamos?

En un orden de hechos más inmediato, y sin la menor metafísica, ¿acaso no constatamos que vivimos

familiarmente entre incomparables variedades de nuestros sentidos; que nos avenimos, por ejemplo, con un mundo de la vista y un mundo del oído que en nada se parecen, y si pensáramos en ello, nos ofrecerían la continua impresión de una perfecta incoherencia? Decimos con razón que está desdibujada y diluida, por el uso y la costumbre, y que todo concuerda con una sola «realidad»... Pero no es decir gran cosa.

Arrojaré mi hallazgo lo mismo que se tira un cigarrillo consumido. Esta concha me ha *servido*, excitando en mí por turno lo que soy, lo que sé, lo que ignoro... Lo mismo que Hamlet al recoger de la tierra fértil un cráneo, y aproximarle a su cara viva, en cierto modo se contempla temerosamente, entrando en una meditación sin salida que limita por todas partes un círculo de estupor, igualmente, bajo la mirada humana, ese pequeño cuerpo calcáreo hueco y espiral despierta a su alrededor muchos pensamientos, ninguno de los cuales se consuma...

Discurso a los cirujanos

Señores:

La amistad de unos y la benevolencia de todos me traen por unos instantes a este lugar eminente por sí mismo, en el que, a la sensación de extrañeza al presentarme, se une toda la emoción y toda la confusión de tener que arengarles.

Bien es verdad que en un principio sólo encuentro algunas obligaciones fáciles de cumplir. Son evidentes, son agradables. No me preocupa cómo empezar.

Comprenderán que ante todo es mi deseo agradecerles el honor que me hacen; y les ruego que crean que mi agradecimiento, no por ser ritual es menos auténtico. ¿Qué puede conmover más a un hombre cuya ocupación es exclusivamente intelectual, el valor de cuyas producciones, al no estar sujetas a ninguna verificación ni sanción por los hechos, es el que uno quiera darle, que recibir este testimonio de estima y de simpatía por su parte, Señores, que saben algo cierto, que hacen algo

Discurso pronunciado en la Facultad de Medicina de París el 17 de octubre de 1938, con motivo de la inauguración del Congreso de Cirugía. Incluido en *Variété V* (1944) y publicado inicialmente en 1938 por las ediciones de la N.R.F.

positivo, que piensan y actúan bajo el perpetuo control de las consecuencias de sus actos? Su profesión es una de las más completas que existen: exigen la existencia y la entrega del Hombre completo. La mía —si es que lo es—, me especializa en la persecución de algunas sombras.

Se sentirían bastante sorprendidos si yo obviara ahora el segundo de mis deberes esenciales, que consiste en convencerles de mi perfecta incompetencia en materia de cirugía —como si no lo supieran mucho mejor que yo—. Lo que más ignora el ignorante en cualquier ámbito es necesariamente su propia ignorancia, pues carece de los medios para medir su extensión y sondear su profundidad.

Por último, habiéndoles expresado mi gratitud y declarado mi insuficiencia, debo aún celebrar la creciente potencia de su arte. Los méritos insignes de artistas como lo son ustedes, sus talentos, sus virtudes, los beneficios que prestan, que podrían llamarse prodigios con igual justicia que beneficios. Las obras maestras de sus manos son las únicas, que yo sepa, cuyo valor se impone bajo dos conceptos: se hacen admirar por los entendidos; se hacen bendecir por muchos otros.

Señores, créanme que todo esto, que resume lo que consideraba fácil de realizar, lo digo de todo corazón y que tengo todas las razones del mundo para sentirlo con una fuerza mucho mayor de la que puedo expresar.

Pero una vez que mi reconocimiento, mi incompetencia, mi admiración, se han manifestado, me encuentro ante el silencio de esta asamblea, vacilando en el umbral de mi propio silencio.

¿Qué decir, una vez pronunciadas las palabras de rigor, qué decir a los cirujanos? Qué decir referente a la cirugía, puesto que son cirujanos; y que no se refiera a

la cirujía, puesto que no soy cirujano. He aquí un problema concreto.

Pero nos referimos a personas habituadas a todas las confesiones; que, incluso, nunca se sienten satisfechas: van en busca de la verdad donde se encuentre. Introducen sus ojos y sus manos en la sustancia palpitante de nuestro ser. Su quehacer es dilucidar la miseria de los cuerpos, hallar la mísera carne afectada, bajo las apariencias sociales más deslumbrantes, reconocer el gusano que roe la belleza. Entonces ¿de qué sirve disimular ante ellos? Por qué no hacerles la sencilla confesión de las ideas que se me ocurren y que son, necesariamente, ese tipo de pensamientos desordenados de los que uno se deshace, cuando puede, para construir al fin un discurso de estilo puro, de líneas nítidas, que produce la buena impresión de la perfección intelectual y formal?

Confieso por lo tanto que he empezado preguntándome ¿porqué han tomado ustedes la curiosa decisión de citar a la tribuna de un Congreso de Cirujía a un no cirujano? ¿Quizá lo consideran como una experiencia en vivo? ¿O tal vez pensaron que puede ser útil, y casi siempre interesante, para hombres entendidos en alguna materia a la que han consagrado su existencia, cuyas potencias, posibilidades, límites actuales y expectativas conocen, el hacer comparecer a una persona de buena fe, que sólo conoce del asunto lo que piensa la gente, y preguntarle cuál es su idea sobre su ciencia, sobre su arte y sobre aquellos que lo practican?

Lo que responda esta persona profana no debe, por definición, tener importancia alguna. De lo que no estoy tan convencido es de que sus observaciones, siempre que sean ingenuas, no puedan tener alguna consecuencia en las doctas mentes que las escuchan. Cuando nos adentramos en las delicadezas y la fina estructura de un conocimiento perseguido apasionadamente, sucede, casi necesariamente, que perdemos de

vista ciertas dificultades elementales, ciertas convenciones iniciales, que no está mal que un transeúnte reavive repentinamente.

Ustedes interpelan a ese transeúnte, que supongo que se me parece lo bastante como para que yo pueda hacerle hablar, y le conminan para que explique el sentido de las palabras Cirujía, Cirujanos.

¡Ah! responde, esas palabras tienen un sentido muy distinto según las horas... Tan pronto se trata de una ciencia, un arte, una profesión representando a la mente como de la más intensa patética. Ustedes son los ministros más emprendedores de la voluntad de vivir. Pero también hacen temblar. Todos los días les dirigen miradas ansiosas deseando y temiendo leer su pensamiento. Una de las rarezas de su condición es la de despertar temor y aportar salud. La evocación de la cirujía no es ya tan terrorífica como antaño: hace un centenar de años el acto quirúrgico todavía llenaba de espanto, un recurso supremo, que debía atentar contra las visceras y no circunscribirse a las amputaciones de miembros o a las indispensables curas de heridas. La iniciativa de las operaciones dependía entonces de la máxima urgencia y, podría decirse, de la desesperación. Pero dado que desde entonces la cirujía ha crecido de forma casi desmesurada en potencia, en atrevimiento, en medios y en resultados, la frecuencia y la seguridad de su intervención han modificado en la misma proporción el sentimiento público hacia ella. La opinión ha seguido sus sorprendentes progresos. Si la historia se preocupara un poco más de lo que lo hace de las cosas de la vida misma, percibiría esta notable evolución de las mentes. Por otra parte, los progresos mismos de su arte pueden tener efectos considerables sobre la existencia misma de los principales actores del drama histórico: el famoso grano de arena que se le introdujo a Cronwell en la uretra se evacuaría hoy prontamente; y en cuanto

a la nariz de Cleopatra, es en realidad una intervención de cirugía estética bastante banal. Si se hubiera afeado un poco a esa perniciosa beldad tal vez hubiera ganado la faz del mundo.

Pero una reflexión ingenua no deja nunca de lanzar una mirada inocente hacia aquello que le parece considerar del pasado como raíz, germen, primer término de lo que es. Si se medita sobre su arte, cuyo origen es inmemorial, se pregunta si no será, a pesar de su cientifismo actual, el desarrollo de una especie de instinto; si no procederá de ese movimiento natural que lleva a nuestras manos a atacar el dolor que sentimos, a utilizar nuestros actos y los mismos medios de los que nos servimos contra las cosas, a modificar el punto dolorido de nuestro cuerpo, tratándolo como a un enemigo extranjero. Probablemente, de no oponerse la sensibilidad, el hombre se mutilaría con frecuencia. Es una defensa instintiva que se lleva a cabo y alcanza la perfección del automatismo en algunos seres vivos, en los que el miembro herido o prisionero se amputa y cae por sí mismo.

Ustedes han llevado al extremo de la precisión y de la audacia ese impulso de actuar directamente contra el mal y combatirlo a mano armada. Resulta extraño pensar en la acción aplicada al ser vivo. A saber si no fue esta la primera noción de biología que pudo formarse el hombre: *es posible dar muerte*. Primera definición de la vida: la vida es una propiedad que se puede abolir mediante ciertos actos. Además, sólo se conserva normalmente devorándose a sí misma en forma vegetal o animal. Todo un torrente de vida es perpetuamente engullida en un abismo de otra vida.

Pero aunque existe una acción natural que destruye la vida y que puede convertirse en criminal cuando se hace consciente y organizada, afortunadamente el genio

del hombre ha concebido y creado una acción totalmente opuesta. Ha aprendido a combatir esa muerte, que puede producir y extender tan amplia y poderosamente; y respecto a la herida que causa la muerte, ha osado practicar y profundizar la herida que salva la vida. Esta es la más atrevida de las empresas humanas —una penetración y una modificación inmediata de los tejidos de nuestro cuerpo—, que no teme abordar con el hierro ni el cerebro, ni el corazón, ni la aorta; es decir, órganos cuyo tiempo es tan precioso que una fracción de minuto perdida por ellos puede acarrear la muerte de todo el ser.

Y así es como, a través de sus manos, el tipo de acción y del arte humano se opone, para la conservación de la vida, al tipo tan diferente y casi inconcebible de las formaciones de la naturaleza. Nuestra acción se ejercita mediante actos distintos sobre una materia exterior, según alguna idea o modelo muy variable; y, en muchos casos, es posible que esos actos sucesivos puedan, sin afectar al resultado, separarse mediante intervalos de tiempo. Por el contrario, lo que llamamos *Naturaleza* produce por desarrollo continuo y diferenciación progresiva. En ella son inseparables *materia*, *forma*, *modo*; un sistema vivo no se refiere a variables distintas y nuestra concepción analítica que discierne y compone aquello que llamamos el *tiempo*, el *espacio*, la *materia* y la *energía* parece ser incapaz de representar con exactitud los fenómenos de este orden. Esta naturaleza viva, por ejemplo, nunca da a un ser el grado de libertad de sus partes que podemos dar nosotros a las de nuestros mecanismos. La Naturaleza no conoce la rueda: todo animal es de una sola pieza. Y tampoco ha creado un animal desmontable. Esta inferioridad de la fabricación natural evidentemente ha tenido grandes consecuencias: a ella le debemos la mayor parte de los progresos de la Cirujía. A ustedes, Señores, correspondía

aplicar la inteligencia, la industria, las facultades de invención de la raza humana a la reparación de las piezas vivas del individuo. Y se trata de una acción contra natura; pero a la que sin embargo la naturaleza ofrecía una afortunada posibilidad de éxito que hizo su empresa posible. Consiente en retejer algunos tejidos: cicatriza; rehace el hueso. En cuanto al resto, somos menos afortunados que la holoturia, que de una sola vez puede deshacerse de sus vísceras, y procurarse unas nuevas, con toda tranquilidad.

Pero la actividad de ustedes, puesto que debe combinar sus modos y sus medios mecánicos con los hábitos y las susceptibilidades de la sustancia viviente, puesto que debe componer el *hacer* y el *dejar hacer*, mantenerse por debajo de la superficie de equilibrios que separa la vida de la muerte y, como también debe tomar en consideración la sensibilidad y la emotividad de las personas, es, de todas las actividades concebibles, tal vez la que abarca el mayor número de condiciones a satisfacer independientes entre sí. Su razonada temeridad, con tanta frecuencia acertada, exige la reunión y la coordinación en un mismo hombre de las virtudes más diversas y raramente aunadas. A veces pienso en todas las virtualidades que su jornada de trabajo debe hacerles tener disponibles, dispuestos a pasar de la potencia al acto, del problema inesperado a la decisión, de la decisión a la ejecución, bajo presión de tiempo, bajo presión moral, en ocasiones social, en otras ocasiones sentimental. Y la acción misma: el caso particular sustituyendo ante sus ojos, a través de sus manos, al didáctico: y la realidad tal cual revelándose, confirmando, invalidando más o menos la idea que uno se había hecho a través del diagnóstico y los distintos exámenes. Lo imprevisto; los descubrimientos molestos en mayor o menor medida; nuevas decisiones a improvisar seguidas del acto inmediato.

Todo ello requiere una colección tan rica de facultades, una memoria tan ágil y plena, una ciencia tan segura, un carácter tan constante, una presencia de ánimo tan viva, una resistencia física, una agudeza sensorial, una precisión de gestos tan poco comunes, que la coincidencia de tantos recursos distintos en un individuo hace del cirujano un caso muy probable a observar y contra cuya existencia sería prudente apostar.

Y, sin embargo, Señores, existen...

Pero piensen que la persona que sabe de ustedes lo que sabe todo el mundo, al pensar en ustedes, no deja de imaginarles en el ejercicio de sus dramáticas funciones, realizadas en la actualidad con una solemnidad cuasi religiosa, en una especie de lujo de metal pulido y de candorosa ropa blanca, bañados por la luz sin sombras que emite un sol de cristal. Un Antiguo que regresara de los infiernos, al verles en su grave tarea, vestidos y enmascarados de blanco, una lámpara maravillosa sujeta a la frente, rodeados de atentos levitas, actuando, como en un minucioso ritual, sobre un ser sumido en un mágico sueño, entreabierto bajo sus manos enguantadas, creería asistir a algún sacrificio, de aquellos que se celebraban entre iniciados, a los misterios de las sectas antiguas. ¿Pero no es acaso el sacrificio del mal y de la muerte el que celebran ustedes en esa extraña pompa tan sabiamente ordenada?

Señalaré, de paso, que esa apariencia de liturgia, es decir de operación mística o simbólica, descompuesta en actos o en fases, se ha creado por sí misma en torno a su operación real sobre la vida, por la preocupación de extremado rigor que exige la asepsia. Ella es una divinidad celosa, a la que los griegos y los romanos no habrían dejado de personificar, a quien habrían elevado altares y rendido culto. Asepsia, es decir alejamiento de toda mancha, realización y preservación de cierta *Pureza*; y no podemos evitar pensar en el inmenso papel que la

idea de *Pureza* ha interpretado en todas las religiones, en todas las épocas, ni en el fomento que ha recibido, en una especie de notable paralelismo entre la limpieza del cuerpo y la del alma. Pasteur le dio un nuevo sentido...

Esta consideración podría ayudarnos a comprender ciertos ritos cuyo valor práctico ha desaparecido, aunque sus conclusiones se hayan conservado hasta nuestros días.

Pero como les he dicho, Señores, en lo que a mí respecta nunca los he visto oficiando; y tengo serias dudas en cuanto a poder soportarlo: una debilidad bastante común; sé que más de uno entre los alumnos de medicina se siente afectado por el espectáculo operatorio, hasta el punto de sentir que pierde el conocimiento y tener que abandonar la sala. Este desfallecimiento reflejo es uno de los más misteriosos. Me hace recordar a un niño de apenas tres años al que vi desvanecerse ante unas gotas de sangre que escapaban de un corte insignificante que se había hecho una persona junto a la que estaba jugando. Ese niño no tenía idea alguna sobre el significado trágico de la sangre; y la persona ligeramente herida solamente mostraba enojo por haberse manchado el traje... Nunca he podido explicarme esa pequeña reacción. Desde luego, en tales materias, es posible que no haya que buscar una explicación. Siempre se puede, claro está, interpretar verbalmente esos fenómenos de sensibilidad en términos engañosos; pero encuentro inútil prodigar las ilusiones y abusar de los numerosos y sutiles medios con los que contamos para *creer comprender...**

* Después de haber escrito este discurso, una lectura al azar me llevo a encontrar el siguiente pasaje de Restif de la Bretonne: «La visión de la sangre me hacía perder el conocimiento, *incluso antes de que el uso de razón me diera una perfecta inteligencia de lo que se decía*». *Monsieur Nicolas*, Vol. XI, p. 194. Edition Lisieux, 1883.

Esa clase de choc, Señores, no hace mella en ustedes, por definición. Ustedes viven en la sangre, y no solamente en la sangre, sino en una relación permanente con la ansiedad, el dolor, la muerte, los excitantes más enérgicos de nuestras resonancias afectivas. Los estados críticos, las expresiones extremas de las otras vidas ocupan todos los días de la suya y vienen a colocar el acontecimiento excepcional, el acento conmovedor que suponen en la vida de las personas, bajo las rúbricas, los cuadros y las estadísticas de su espíritu. Ustedes asumen en cada instante las más pesadas responsabilidades en las circunstancias más acuciantes y delicadas.

Todo ello, para la mirada ingenua del testigo que les he definido, hace de ustedes seres diferenciados y extraordinarios más fáciles de admirar que de comprender.

Pero me permitiré llegar un poco más lejos en el análisis de las impresiones que deben producir. Y tal vez vaya demasiado lejos...

Sí, aun cuando, el ser del cirujano me inspira la admiración que les he comunicado, por la concentración en alguien de todas las cualidades que son indispensables para el ejercicio de su arte, hay algo que me sigue maravillando en ustedes, algo muy diferente, que quizá se algo mucho menos observado que todas las particularidades de su estado que he puesto de manifiesto hasta ahora. Y surge en mi mente un cierto enigma a su respecto, cuando me pongo a considerarlos en su naturaleza humana, solamente humana, es decir en su vida no quirúrgica.

¿Me atreveré a declararles mi pensamiento? ¿Osaré intentar abrir al cirujano? Pero, dado que los tengo aquí, ¿cómo resistir a la tentación de acometer esta biopsia? De todos modos no iré demasiado lejos en mi curiosidad: abro, y cierro.

Ustedes, Señores, aportan y soportan maravillosamente todas las cosas severas, punzantes, terribles, cargadas de perplejidad y de emoción que he dicho; pero aportan también su conocimiento. Ustedes están en posesión constante de un conocimiento siempre más concreto de las formas profundas de la estructura y de los resortes del ser humano. Pero no hay nada menos humano...

Ese ser ya no puede ser para ustedes lo que es para nosotros, que no sabemos. Ya no es para ustedes ese objeto cerrado, ese vaso sellado, sagrado, arcano, en el que se elabora en secreto el misterio de la conservación de la vida y el de la preparación de sus poderes de acción exterior. Vivimos sin estar obligados a saber que eso exige un corazón, vísceras, todo un laberinto de tubos y de hilos, todo un material viviente de retortas y de filtros, gracias al cual se produce en nosotros un perpetuo intercambio entre todos los órdenes de tamaño de la materia y todas las formas de energía, desde el átomo hasta la célula, y desde la célula a las masas visibles y tangibles de nuestro cuerpo. Todo ese equipo velado se manifiesta solamente a través de las molestias y los dolores que surgen aquí o allá, que se imponen a la conciencia y que la despiertan en uno u otro punto, interrumpiendo así el curso natural de nuestra funcional ignorancia de nosotros mismos...

Funcional —he dicho *funcional*, al referirme a la ignorancia que tenemos de nuestro cuerpo, nosotros, simples mortales. Me disculpo por haber tomado (con mayor o menor acierto) este término imponente de un vocabulario que no debería utilizar. Pero me parece que aquí queda bien—, incluso que la alianza de palabras dice algo. Dice, me parece, que la ignorancia de nuestra economía desempeña un papel positivo en la realización de algunas de nuestras funciones, que no son, o lo son poco, compatibles con una consciencia clara de su

juego; que no admiten división entre el *ser* y el *conocer*, que solamente responden con el acto a la excitación cuando la atención intelectual es nula o casi nula. Sucede a veces que una persona particularmente consciente se ve obligada a distraer su mente para obtener de sí la realización de un acto que o es reflejo o no puede existir. Vemos entonces cómo se produce esta curiosa circunstancia: la conciencia y la voluntad toman partido por el reflejo, contra la tendencia del conocimiento a observar el fenómeno y, con ello, a paralizarlo en su curso eminentemente natural.

En suma, existen funcionamientos que prefieren la sombra a la luz; o como mucho la penumbra: es decir la mínima presencia de espíritu necesaria y suficiente para preparar esos actos a realizar o para iniciarlos. Apenas desfallecimiento o interrupción, exigen que el ciclo de sensibilidad y de potencia motriz este recorrido sin observaciones ni interrupción desde el origen hasta el límite fisiológico del acto. Esta especie de pudor, estos celos resultan extraordinarios; se podría conformar toda una filosofía cuyo resumen sería el siguiente: *unas veces pienso y otras soy*.

Por lo tanto la mente no debe mezclarse en todo, aunque se haya descubierto esa vocación. Se diría que ha sido hecha para no dedicarse a otra cosa que a nuestros asuntos externos. En cuanto al resto, una especie de razón de Estado encubre nuestras actividades de base. El secreto es esencial para ellas, y tal vez esta consideración permitiera medir la importancia vital de nuestros diversos funcionamientos, a través de su intolerancia relativa a la conciencia atenta. Debemos distraernos para vivir...

¿Pero cómo hacerlo, cómo distraerse del mecanismo de la vida cuando no hacemos otra cosa que observarla, manejar las piezas, representarnos el engranaje, pensar en su juego y en sus alteraciones? ¿Cómo, Señores, a

veces me lo he preguntado, cómo ese conocimiento tan preciso que tienen ustedes del organismo, las imágenes que poseen de sus regiones más profundas, el contacto habitual, la familiaridad, diría yo, con sus partes más íntimas, y las más conmovedoras por su destino, cómo es posible que no contraríe en ustedes el ser natural, en el que a veces debe producirse la duda, y la ignorancia, o mejor, la inocencia funcional puede permitir al alma vegetativa seguir por el más corto de sus destinos, podría decirse su *línea del universo*, tomando prestada esa palabra a la física teórica?

Pero mi pregunta es también teórica. El hecho es suficiente respuesta. Sé —todo el mundo lo sabe— que en ustedes la ciencia y la naturaleza se acomodan muy bien entre sí. Su inhumanidad intelectual y técnica se concilia fácilmente, incluso muy acertadamente, con su humanidad, que es una de las más compasivas y, en ocasiones, de las más tiernas. La observación descubre sin esfuerzo en su existencia un acuerdo bastante perfecto entre el saber, el poder y el sentir, entre vivir y conocer, entre la posesión lúcida de uno mismo y el eventual abandono a esa inocencia que he calificado, más o menos correctamente, de funcional.

Por lo tanto, el problema no existe. Pero la maravilla existe, y no es la única que el examen del cirujano nos permite admirar.

En ustedes el artista está siempre en estado necesario. No me refiero a esos que aplican el lápiz, la pluma o la gubia a las obras de arte: habría mucho que decir sobre ellos; y sin duda también había que buscar el provecho de un comercio recíproco entre actividades que están lejos de excluirse entre sí.

Pero ahora hablo de su propio arte, de ese arte cuya materia es la carne viva, y que constituye el caso más claro y el más directo de esa cosa tan in-

mensa y apasionante: la acción del hombre sobre el hombre.

¿Qué es un artista? Es, ante todo, un agente de interpretación de su pensamiento, cuando ese pensamiento puede realizarse de varias maneras; y por lo tanto, la personalidad interviene, no en el estado puramente psíquico en el que se forma y se dispone la idea, sino en el acto mismo. La idea no es nada y, en resumidas cuentas, no cuesta nada. Si debe calificarse al cirujano como artista, es porque su obra no se reduce a la ejecución uniforme de un programa de actos impersonal. Un manual operatorio no es un cirujano. Pero creo que hay más de una manera de cortar y coser, y cada una de ellas es individual. Lo que equivale a decir que hay más de un estilo quirúrgico. Desde luego yo no sé nada, pero... estoy seguro.

Toda la ciencia del mundo no hace a un cirujano. Lo que le consagra es el Hacer.

El mismo nombre de su profesión, Señores, pone en evidencia ese *hacer*, pues Hacer es lo propio de la mano. La suya, experta en cortes y en suturas, no es por ello menos hábil e instruida en la lectura, con la pulpa de su palma y de sus dedos, de los textos tegumentarios que se vuelven transparentes; o, retirada de las cavidades que ha explorado, puede dibujar lo que ha tocado o palpado en su excursión tenebrosa.

Cirujía, manuopera, maniobra, obra de la mano.

Todo hombre se sirve de sus manos. ¿No es significativo que a partir del siglo XII ese término, *Obra de mano*, se haya especializado hasta el punto de designar únicamente el trabajo de una mano que se aplica a curar.

¿Qué es lo que no hace la mano? Cuando he tenido que dedicarle un tiempo a la cirujía, dada la presente circunstancia, he pensado largo tiempo sobre este órgano extraordinario en el que reside casi toda la potencia de

la humanidad y con el que se opone tan curiosamente a la naturaleza, de la que sin embargo procede. Las manos son necesarias para contrariar, un poco por aquí y otro poco por allá, el curso de las cosas, para modificar los cuerpos y obligarlos a adecuarse a nuestros designios más arbitrarios. Las manos son necesarias, no sólo para realizar, también para concebir la invención más sencilla de forma intuitiva. Piensen que en toda la serie animal tal vez no exista un solo ser aparte del hombre que sea mecánicamente capaz de hacer un nudo con un hilo; y observen por otra parte que ese acto banal, con todo lo fácil y banal que es, ofrece tales dificultades al análisis intelectual que los recursos de la más refinada geometría deben dedicarse a resolver de forma sumamente imperfecta tan sólo los problemas que puede sugerir.

Las manos son igualmente necesarias para instituir un lenguaje, para mostrar con el dedo el objeto cuyo nombre emitimos, para mimar el acto que será verbo, para puntuar y enriquecer el discurso.

Pero iré más lejos. Llegaré incluso a decir que debe existir una relación recíproca de la mayor importancia entre nuestro pensamiento y esa maravillosa asociación de propiedades siempre presentes que nuestra mano nos añade. El esclavo enriquece a su dueño y no se limita a obedecerle. Para demostrar esa reciprocidad de servicios basta considerar que nuestro vocabulario más abstracto está poblado de términos que le son indispensables a la inteligencia pero que sólo se le han aportado gracias a los actos o las funciones más simples de la mano. *Poner; -tomar; -agarrar; -colocar; -sujetar; -colocar, y encontramos: síntesis, tesis, hipótesis, suposición, comprensión... Adición tiene la misma relación con dar que multiplicación y complejidad con doblar.*

Y eso no es todo. Esta mano es filósofa. Es incluso, incluso antes de santo Tomás el incrédulo, un filósofo

escéptico. Lo que toca es *real*. Lo real no tiene, ni puede tener, otra definición. Ninguna otra sensación engendra en nosotros esa seguridad singular que comunica al espíritu la resistencia de un sólido. El puño que golpea la mesa parece querer imponer silencio a la metafísica, lo mismo que impone la idea de la voluntad de potencia.

En ocasiones me ha sorprendido que no existiera un «Tratado de la mano», un estudio en profundidad de las innumerables virtualidades de esta máquina prodigiosa que reúne la sensibilidad más matizada a las fuerzas más desatadas. Pero sería un estudio sin límites. La mano aplica a nuestros instintos, procura a nuestras necesidades, ofrece a nuestras ideas, una colección de instrumentos y de medios innumerables. ¿Cómo encontrar una fórmula para este aparato que poco a poco golpea y bendice, da y recibe, alimenta, presta juramento, edifica la medida, lee para el ciego, habla para el mudo, se tiende hacia el amigo, se alza contra el adversario, y se convierte en martillo, tenaza, alfabeto?... ¿Qué decir? Basta con ese desorden casi lírico. Sucesivamente instrumental, simbólica, oratoria, calculadora —agente universal—, ¿no podríamos calificarla *órgano de lo posible*, como es, por otra parte, *órgano de la certeza positiva*?

Pero entre todas las nociones que derivan de la generalidad por la que esta mano se distingue de los órganos que sólo saben hacer una cosa, una de ellas se asocia estrechamente por su nombre al de la cirugía.

La cirugía es el arte de saber hacer operaciones. ¿Qué es una operación? Es una transformación obtenida mediante actos muy distintos entre sí que se siguen en un cierto orden con un fin bien determinado. El cirujano transforma el estado de un organismo. Esto es, toca la vida; se desliza entre la vida y la vida, pero con un cierto sistema de actos, una precisión de maniobras, un rigor en su sucesión y en su ejecución que otorgan a su

intervención un cierto carácter *abstracto*. Lo mismo que la mano distingue al hombre de los otros seres vivientes, las vías abstractas distinguen el procedimiento de la inteligencia de las formas de transformación de la naturaleza.

Permítanme ahora, Señores, imaginar... El poeta se concede por un instante la licencia de aparecer.

Imagino el inmenso asombro, el estupor del organismo que violan, del que sacan a la luz palpitantes tesoros, haciendo penetrar de golpe hasta sus más recónditas profundidades, el aire, la luz, las fuerzas y el hierro, produciendo en esa inconcebible sustancia viviente que nos resulta tan extraña en sí misma, y que nos constituye, el choque del mundo exterior... ¡Qué golpe y qué encuentro!

¿Pero acaso no es, simultáneamente, un caso particular y una imagen de lo que sucede en todas las partes del mundo actual? Todo refleja los desgarradores efectos de la acción sobre el hombre de los medios creados por el hombre. ¡Qué choque! ¿Y qué será de todo ese organismo de relaciones, de convenciones, de nociones que se ha formado y desarrollado tan lentamente a través de los tiempos y que, desde hace una decena de años, está sometido, o mejor se somete, a sí mismo a la prueba de las potencias sobrehumanas e inhumanas que ha terminado por saber invocar? Nuestro eminente y querido presidente nos entretenía elocuentemente hace poco con las rápidas vicisitudes de la terapéutica y solamente se ha podido explicar exponiéndonos primero el estado particularmente significativo de la ciencia física en general. Creo que tal estado puede resumirse de la siguiente manera: hemos adquirido un conocimiento indirecto que procede por relevo, y que nos comunica, como a través de señales, lo que sucede en órdenes de tamaño tan alejados de aquellos que tienen alguna relación con nuestros sentidos que las nociones de todas clases según

las cuales concebimos el mundo ya no tienen cabida. Se ha declarado la quiebra de la imagería científica. A este nivel, las nociones de cuerpos, de posiciones, de duraciones, de materia y de energía se intercambian de algún modo entre sí; la propia palabra fenómeno deja de tener significado y quizá el lenguaje mismo que se adopta, con sus sustantivos y sus verbos, sólo puede introducir error en nuestras mentes. En cuanto al número, su misma precisión lo condena. Su nueva ocupación consistirá en sustituir una probabilidad por una pluralidad determinada e identificable.

En última instancia, nuestra representación inmediata de las cosas se encuentra penetrada y afectada por las muy indirectas informaciones que llegan a nosotros desde las profundidades de la pequeñez, y gracias a las cuales, no cabe duda, sabemos y podemos mucho más; pero comprendemos mucho menos, y, tal vez, cada vez menos. Es el efecto del *repetidor*. Con un *repetidor*, un niño puede, mediante un acto insensible de su dedito, provocar un incendio o una explosión sin proporción alguna con el esfuerzo; un sabio que dispusiera de medios modernos, puede provocar, por repetición, efectos sensibles que traducirá diciendo que ha hecho *saltar un átomo*; pero habrá de reconocer que se trata de una forma de hablar provisional y tendrá que reconocer que, por ejemplo, el nombre de *electrón* en términos positivos solamente puede significar el conjunto de todos los aparatos y actos necesarios para producir en nuestros sentidos tales fenómenos observables.

Por ello nuestra ciencia ya no puede, como la de ayer, pretender construir un edificio de leyes y de conocimientos convergentes. Algunas fórmulas, se pensaba, debían resumir toda nuestra experiencia y el fin y el término de trabajo de la inteligencia científica debía ser un cuadro final de relaciones de equilibrio y de

transformaciones análogo o idéntico al que forman las ecuaciones de la Dinámica.

Pero el aumento de los medios ha multiplicado de tal manera los hechos nuevos que la ciencia ha visto cómo por su propia acción sobre sí misma se modificaba incluso en su objeto. Se ve obligada a modificar, prácticamente a cada instante, sus concepciones teóricas para mantenerse en equilibrio móvil con esos hechos inéditos, que aumentan en número y diversidad con sus medios. Ya no es concebible una suma ordenada de los conocimientos, en otro tiempo objeto esencial, punto concreto de la investigación; el saber teórico se descompone en teorías parciales, instrumentos indispensables y frecuentemente admirables, pero *instrumentos* que se toman, que se dejan, que sólo son válidos por la fecundidad y la comodidad más o menos ocasionales de su uso. De lo que se deduce que las contradicciones que tales teorías pueden presentar entre sí han dejado de tener las características de vicios redhibitorios.

Se trata de un cambio inmenso de las ideas y de los valores. El saber se encuentra ahora dominado por el poder de acción.

Me disculpo, Señores, por haber abusado tan largamente de su cortés audiencia. Constató que en ustedes el paciente no le va a la zaga al operador. Considero que he sobrepasado todos los límites; y, lo mismo que he superado el tiempo permitido, he sobrepasado también el límite que un hombre de letras dirigiéndose a hombres de ciencia no debe nunca franquear. Creemos saber algo, nosotros que solamente podemos movernos en el universo de la palabra. No todo el mundo es como su abnegado secretario general, que tiene un bisturí, una pluma y un lápiz y sabe manejar esos tres instrumentos tan agudos de la forma más elegante. Ya comprobaron

ustedes el injerto de cualidades diversas que practicó anteriormente en el presidente de honor...

Debería haberme limitado a decirles que veo en la cirugía moderna uno de los aspectos más nobles y más apasionantes de esta extraordinaria aventura de la raza humana que se acelera y parece agudizarse desde hace una decena de años. Aunque por una parte hemos de constatar en los seres y en los acontecimientos síntomas de la mayor gravedad; una especie de delirios, de manifestaciones tetánicas, y de alternativas rápidas de excitación y de depresión, cuando nos sentimos demasiado a menudo testigos de los últimos momentos de una civilización que parece desear acabar con el mayor lujo de medios para destruir y para destruirse, es bueno volverse hacia hombres que de los descubrimientos, de los métodos y de los progresos técnicos sólo conservan aquello que pueden aplicar para alivio y curación de sus semejantes.

Sencillas reflexiones sobre el cuerpo

La sangre y nosotros

1.º Cómo se suprime al ser vivo dándole *por nada*, y de la mejor calidad lo que en su medio le proporcionan su organismo y sus actos.

2.º Considero al ser vivo: lo que veo y primero me salta a la vista es esa masa de una sola pieza, que se mueve, se dobla, corre, salta, vuela o nada; que grita, habla, canta, y que multiplica sus actos y sus apariencias, sus estragos, sus trabajos y a sí mismo en un medio que le admite y del que no se le puede apartar.

Esta cosa, su actividad discontinua, su espontaneidad nacida bruscamente de un estado inmóvil y en perpetuo retorno, están curiosamente urdidas: podemos observar que los aparatos visibles de propulsión, piernas, patas, alas, forman una parte bastante considerable de la masa total del ser, y más adelante descubrimos que el resto de su volumen está ocupado por órganos del trabajo

Formes et Couleurs, V, 3, Lausanne, 1943 (sin paginación).
Incluido en *Variété V* (1944).

íntimo de los que hemos visto algunos efectos externos. podemos pensar que la duración total de este ser es efecto de ese trabajo, y que toda su producción, sea o no visible, se dedica a alimentar a un insaciable consumidor de materia que es ese mismo ser.

3.º Pero sé también que aquello que está siendo continuamente buscado o elaborado por ese sistema de medios que es casi todo el animal, podría aportársele por medios distintos que los suyos propios. Si su sangre recibiera completamente preparadas las sustancias cuya elaboración requiere tantas industrias coordinadas y semejante aparato rector, es posible imaginar que ese material y su funcionamiento quedan inutilizados cuando se suprimen y se puede mantener la vida misma, incluso con mayor exactitud y seguridad de lo que lo está mediante los mecanismos naturales. Esa forma de conservación artificial ahorraría en primer lugar todos los órganos de relación: los sentidos, los motores, los instintos, la «psyque»; y, después todo, aquello que exige trituradores, amasadores, transportadores, filtros, tubos, quemadores y radiadores, el trabajo en cadena que se inicia desde el momento en que las señales de los sentidos dan la orden de su puesta en marcha.

4.º La función de todo el organismo es la de reconstituir su sangre, todo, salvo, quizá, el mantenimiento y el servicio del material de la reproducción, función muy especial y casi lateral, abolida frecuentemente sin perjuicio vital.

Pero esa misma sangre no tiene otra función que la de verter de nuevo en el aparato que la regenera lo que a este aparato le es necesario para funcionar. *El cuerpo genera sangre que genera cuerpo que genera sangre...* Además, todos los actos de ese cuerpo son cíclicos en lo relativo a él, ya que todos se descomponen en idas y

venidas, contracciones y relajaciones, en tanto que la sangre misma realiza sus recorridos cíclicos y da continuamente la vuelta a su mundo de carne, en el que consiste la vida.

5.º En esta organización monótona de conservación recíproca hay algo de absurdo. Choca a la mente, que aborrece la repetición, y deja incluso de comprender y de prestar atención en cuanto ha captado lo que llama una «ley»; para ella una *ley* es el exterminio de los «eternos retornos»...

6.º Sin embargo, podemos observar dos cosas que escapan al ciclo de existencia del cuerpo: por una parte, hagamos lo que hagamos, el *cuerpo se desgasta*; por otra, *el cuerpo se reproduce*.

7.º Vuelvo sobre un punto. Dando por supuesta la sangre, o sea regenerada directamente, y conservando al ser como se hace en la actualidad con fragmentos de tejidos, en un líquido y en una temperatura apropiados, el animal se reduciría a nada, o puede que a una «célula» única, dotada de algún tipo de vida elemental. Eliminados necesariamente lo que llamamos sensibilidad y acción, el espíritu debe desaparecer con aquello que le da la ocasión y la obligación de aparecer, pues la única función indispensable para la vida es la de precaverse contra la variedad, la intercitumbre y lo inesperado de las circunstancias. Compone acciones que responden a lo informe y a lo multiforme. Pero en todos los casos en los cuales son suficientes las operaciones inconscientes o las respuestas reflejas (es decir uniformes), el espíritu no tiene nada que hacer. Todo lo más puede perjudicar o comprometer el funcionamiento correcto del organismo. No se culpa por ello, y obtiene considerables motivos de orgullo.

8.º Y así es como todo el valor de prodigio que atribuimos a esos productos de la vida que son la memoria, el pensamiento, la invención, etc., deben, a causa del razonamiento que acabo de explicar, rebajarse a la condición de accesorios de esta vida. Todas nuestras pasiones del espíritu, todos nuestros actos de lujo, nuestras voluntades de conocer o de crear, nos ofrecen desarrollos *incalculables a priori* de un funcionamiento que solamente tendía a compensar la insuficiencia o la ambición de las percepciones inmediatas y a cercenar la indeterminación resultante.

La gran variación de especies, la asombrosa diversidad de figuras y medios que manifiesta, los recursos de cada uno, la cantidad de las soluciones del problema de vivir, hacen pensar que la sensibilidad y la conciencia pensante podrían haber sido reemplazadas por propiedades muy distintas que rindan los mismos servicios.

Aquello que una especie obtiene mediante sucesivos tanteos y casi por vía estadística, otra lo consigue gracias a la intervención de un *sentido* que no posee la precedente; o bien... a través de una elaboración interior del tipo «razonamiento».

9.º Observo que nuestros sentidos únicamente nos procuran un mínimo de indicaciones que transponen a nuestra sensibilidad una parte infinitamente pequeña de la variedad y de las variaciones probables de un «mundo» que no es para nosotros ni concebible ni imaginable.

10.º Lo que he dicho más arriba puede resumirse así: si despojamos aquello que llamamos *nuestra vida* de todo lo que hemos considerado que puede suplirse —órganos, formas, funciones que han sido reemplazadas con artificio y relegadas así a la condición de accesorios convertidos en inútiles (lo que lleva a pensar en esas atrofas producidas a lo largo de la evolución)— esa

vida se reduce a nada o casi nada; y en consecuencia, sensaciones, sentimientos, pensamiento, no son esenciales para ella. Lo son únicamente... *per accidens*.

Y contamos con el ejemplo: esa vida reducida a la vida es la del embrión, tan poca cosa al comienzo de su carrera, tan poca cosa procedente de casi nada; un germen.

11.º Finalmente, una última reflexión enunciada como problema, en las circunstancias que dejan al ser la posibilidad de actuar: ¿en qué es absolutamente indispensable la actividad propia del espíritu para la conservación de la vida? Creo que sería interesante precisarlo. Nos llevaría, indudablemente, a definir el espíritu como un «poder de transformación» de sus representaciones, que, aplicado a una situación no resoluble por automatismos o reflejos simples, y que excita el ejercicio de ese poder, se aplica a hacer que le correspondan la idea y los impulsos de la acción por medio de la cual el sistema viviente será finalmente recolocado en un estado de disponibilidad de sus recursos: estado que podríamos llamar «libertad». Sean cuales sean las combinaciones, las creaciones, las modificaciones interiores intervenidas, todo ese proceso siempre acabará restituyendo el sistema a un estado con las mismas posibilidades.

Problema de los tres cuerpos

Según es costumbre, el nombre Cuerpo responde a diversas necesidades de expresión muy diferentes. Podríamos decir que a cada uno de nosotros le corresponden en su pensamiento *Tres Cuerpos* —por lo menos—.

Lo explicaré.

El primero es el objeto privilegiado que encontramos a cada instante, aun cuando el conocimiento que tenga-

mos pueda ser muy variable y esté sujeto a ilusiones —como todo aquello que es inseparable del instante—. Cada cual llama a ese objeto *Mi Cuerpo*; pero no le damos nombre alguno *en nosotros mismos*: es decir *en él*. Hablamos de él a terceros como algo que nos pertenece; pero para nosotros no es del todo una cosa; y nos pertenece algo menos de lo que le pertenecemos...

Es para cada uno, por esencia, el objeto más importante del mundo, en oposición a éste, del que sabe depende estrechamente. Podemos decir, con igual evidencia, simplemente cambiando el *ajuste* de nuestra visión intelectual, que el mundo reposa en él, y que ese mundo se refiere a él; o bien que él mismo es tan sólo una especie de acontecimiento infinitamente desdeñable e inestable de ese mundo.

Pero ni la palabra «objeto», que acabo de utilizar, ni la palabra «acontecimiento» son las palabras adecuadas aquí. No existe un nombre para definir el sentimiento que tenemos de una sustancia de nuestra presencia, de nuestras acciones y afecciones, no solamente actuales, también en estado inminente, o diferido, o puramente posible; algo más alejado y sin embargo menos íntimo que nuestra reserva mental: encontramos en nosotros una capacidad de modificación casi tan variada como las circunstancias circundantes. Lo cual obedece o desobedece, cumple u obstaculiza nuestros designios; sentimos fuerzas y desfallecimientos sorprendentes, asociados a esta masa más o menos sensible, en el conjunto o por partes, que tan pronto se carga bruscamente de energías que le hacen «actuar» en virtud de no se sabe qué misterio interior como parece convertirse en sí misma en el peso más abrumador e inmutable...

La cosa misma es informe: conocemos únicamente a través de la vista algunas partes móviles que pueden llevarse a la región luminosa del espacio de ese *Mi Cuerpo*, espacio ajeno, asimétrico, en el que las distancias

son relaciones excepcionales. No tengo ni idea de las relaciones espaciales entre «Mi Frente» y «Mi Pie», entre «Mi Rodilla» y «Mi Espalda»... Se hacen extraños descubrimientos. En general mi mano derecha ignora a mi mano izquierda. Cogerse una con la otra es coger un objeto *no yo*. Tales rarezas deben representar un papel en nuestros sueños y, *si el sueño existe*, ordenarle y ofrecerle infinitas combinaciones.

Esta cosa tan mía, y de forma tan misteriosa, en ocasiones, y en última instancia siempre, nuestra más temible antagonista, es la más instante, la más constante y la más variable que existe: pues, toda constancia y toda variación le pertenecen. Nada se mueve ante nosotros a no ser por una especie de modificación correspondiente que ella esboza y que sigue o imita ese movimiento percibido; y nada se inmoviliza sin que ella se estabilice parcialmente.

Carece de pasado. Tal palabra carece de sentido para ella que es el presente mismo, todo acontecimientos e inminencia. A veces se manifiestan algunas de sus partes o regiones, se iluminan, adquieren una importancia ante la cual todo se convierte en nada, e imponen al instante su dulzura o su incomparable rigor.

Nuestro *Segundo Cuerpo* es aquel que ven los otros, más o menos el que nos ofrece el espejo, o los retratos. Es el que tiene una forma y el que captan las artes; aquel sobre el que se ajustan tejidos, adornos y armaduras. Es aquel que ve el Amor o quiere verlo, ansioso por tocarlo. Desconoce el dolor, es sólo una mueca para él.

Ese Cuerpo mismo, tan querido por Narciso, pero que desespera a muchas personas, que entristece y ensombrece a casi todos, nos obliga a aceptar en un momento dado que ese viejo ser reflejado en el espejo tiene relaciones terriblemente estrechas, aunque incom-

prensibles, con el que le contempla sin aceptarlo. Uno no puede resignarse a esa ruina...

Pero el conocimiento de nuestro *Segundo Cuerpo* no va más allá de la visión de una superficie. Podemos vivir sin habernos visto nunca, sin conocer el color de nuestra piel; es el destino de los ciegos. Pero todas las personas viven sin que la vida les imponga la necesidad de saber lo que reviste esa piel bastante uniforme de nuestro *Segundo Cuerpo*. Llama la atención que el ser viviente, pensante y actuante, no tenga ninguna relación con su organización interior. No está cualificado para conocerla. Nada le hace suponer que tenga un hígado, un cerebro, riñones y todo lo demás: tales informaciones le resultarían además del todo inútiles puesto que, en el estado natural de las cosas, no dispone de ningún medio de actuación sobre esos órganos. Todas las facultades de actuación están volcadas hacia el «mundo exterior», de tal modo que podríamos llamar «mundo exterior» aquel sobre el cual pueden incidir nuestros medios de actuación: por ejemplo, todo lo que *veo* puede transformarse mediante *mi movimiento*: actúo sobre lo que me rodea pero no sé mediante qué mecanismos.

Y aún existe un Tercer Cuerpo. Pero éste solamente tiene unidad en nuestro pensamiento ya que lo conocemos tan sólo por haberlo dividido y hecho pedazos. Conocerlo significa haberlo reducido a cuartos y a jirones. Haber derramado líquidos escarlatas o descoloridos, o hialinos, a veces muy viscosos. Se retiran masas de diversos grosores, formadas en una encajadura bastante exacta: se trata de las esponjas, de los vasos, de los tubos, de los hilos, de las barras articuladas... Todo ello, convertido en lonchas muy finas o en gotitas, muestra en el microscopio figuras de corpúsculos que no tienen parecido con nada. Se intenta descifrar esos

criptogramas histológicos. Uno se pregunta: ¿cómo esa fibra producía fuerza motriz? ¿Qué relación podían tener esos pequeños asterismos de finas radículas con la sensación y el pensamiento? ¿Qué habrían hecho un Descartes, un Newton, ignorantes como serían de nuestro electromagnetismo, con la inducción y todo lo que se descubrió después de ellos, si se les sometiera a examen, sin ninguna explicación, una dinamo, explicándoles solamente sus efectos? Harían lo que hacemos nosotros con un cerebro: desmontarían el aparato, desenrollarían las bobinas, notarían que tienen cuero por aquí, carbones por allí, acero por allá, y finalmente se declararían vencidos, incapaces de adivinar el funcionamiento de esa máquina, de la que se les ha dicho que realiza las transformaciones que sabemos.

Entre esos *Tres Cuerpos* que acabo de adjudicarnos, existe necesariamente un número de relaciones que sería sumamente interesante, aunque bastante laborioso, intentar resaltar. Prefiero ahora permitirme alguna fantasía.

Diré que existe para cada uno de nosotros un *Cuarto Cuerpo*, al que puedo denominar indistintamente el *Cuerpo Real* o bien el *Cuerpo Imaginario*.

Éste se considera indivisible del medio desconocido e incognoscible que los físicos nos hacen presentir cuando atormentan el mundo sensible y, mediante el subterfugio del *multiplicador de multiplicadores*, hacen aparecer fenómenos cuyo origen sitúan más allá o más acá de nuestros sentidos, de nuestra imaginación, y finalmente de nuestra propia inteligencia.

Mi *Cuarto Cuerpo* no se diferencia de ese medio inconcebible ni más ni menos de lo que se diferencia un remolino del líquido en el que se forma. (Estoy en mi derecho de disponer a mi antojo de lo inconcebible.)

No es ninguno de los otros Tres Cuerpos, pues no es ni Mi Cuerpo, ni el Tercero, que es el de los sabios, ya que está hecho de lo que ignoran... Y añadiré que el conocimiento a través de la inteligencia es una producción de aquello que ese Cuarto Cuerpo *no es. Todo aquello que es*, para nosotros, oculta necesariamente e irrevocablemente *cualquier cosa que sea...*

¿Pero porqué introducir aquí esta noción tan perfectamente vana? es porque una idea, por muy absurda que sea, no deja de tener siempre algún valor; y porque una expresión, un signo de vida, no deja nunca de punzar a la mente con algún aguijón: ¿Cómo se me ocurrió la palabra *Cuarto Cuerpo*?

Mientras pensaba en la noción de Cuerpo en general, y en mis Tres Cuerpos mencionados, los ilustres problemas que excitaron tales temas se articularon vagamente en la penumbra de mi pensamiento. Confieso que es mi costumbre alejarlos del punto más sensible y más instantáneo de mi atención. No me pregunto por el origen de la vida y el de las especies; o si la muerte es un simple cambio de clima, de vestido y de hábitos, si la inteligencia es o no un subproducto del organismo; si nuestros actos pueden ser a veces eso que llamamos *libres* (sin que nadie haya podido decir nunca qué es lo que se entiende exactamente por eso); etc.

Sobre ese fondo de fatigadas dificultades empezó a dibujarse mi idea absurda y luminosa: «Llamo *Cuarto Cuerpo*, me dije, al incognoscible objeto *por el cual el conocimiento resolvería de una vez todos sus problemas, pues le implican en ellos.*»

Y, dado que se elevaba en mí una protesta, la Voz del Absurdo añadió: «Piénsalo bien: ¿de dónde quieres obtener respuestas a esas preguntas filosóficas? Tus imágenes, tus abstracciones, derivan únicamente de las propiedades y de las experiencias de tus *Tres Cuerpos*. Pero el primero te ofrece solamente instantes; el segundo,

algunas visiones; y el tercero, a costa de actos terribles y de complicadas preparaciones, una cantidad de figuras más indescifrables que los textos etruscos. Tu mente, con su lenguaje, tritura, compone y dispone todo ello; deseo que, mediante el abuso de su cuestionario familiar, ponga en claro esos cacareados problemas; pero no puede otorgarles un asomo de sentido sino suponiendo, sin confesárselo, alguna Inexistencia, de la cual mi Cuarto Cuerpo es una forma de encarnación.»

Estudios y fragmentos sobre el sueño

El sueño se encuentra de este lado de la voluntad, y tú no puedes obtener nada mediante la voluntad desde el umbral del sueño. Todas las facilidades, todos los impedimentos, están cambiados de lugar: las puertas están tapiadas y las paredes son de gasa. Nombres conocidos pertenecen a personas desconocidas. Lo que determinaría el absurdo de tales cosas duerme. Es absurdo andar con las manos; pero si no se tienen piernas y se impone un desplazamiento, hay que hacerlo.

Mezcla íntima de lo verdadero y lo falso. Es cierto que me axfisio; es falso que me acose un león. Algo falso (compongo una ópera) recuerda algo verdadero (no sé música). Pero no todo lo verdadero. Confusión. Es lo *inextricable* o lo *indivisible* de esa mezcla lo que caracteriza al sueño.

En el sueño, actúo sin querer; quiero sin poder; sé sin haber visto nunca, antes de haber visto; veo sin prever.

Lo extraño no es que las funciones estén confusas, sino que entren en funcionamiento en ese estado.

Nouvelle Revue Française, n.º 11, 1-12-1909, pp. 354-361, con el título «Études». Incluido con el mismo título en *Variété II* (1929).

Lo falso o lo arbitrario es la función natural del pensamiento en solitario. La noción de verdadero, de real, implica un desdoblamiento. Para pensar útilmente, es necesario, confundir la imagen con su objeto y al mismo tiempo estar siempre preparado (*vigilare*) a reconocer que esa aparente identidad de cosas muy desemejantes es tan sólo un medio provisional, una utilización de lo inacabado. Porque los confundo puedo pensar en actuar, y porque no los confundo puedo actuar. Lo real es aquello por lo cual no podemos despertar, aquello por lo que ningún movimiento tira de mí, pero que todo movimiento refuerza, reproduce, regenera. Lo no real, por el contrario, surge en proporción a la inmovilización parcial: (Observen que la atención y el sueño no son muy distantes entre sí): Lo fijo engendra lo falso. La atención no falla cuando excede un cierto punto.

En el sueño, todo me es impuesto por igual. En la vigilia, distingo tres grados de necesidad y de estabilidad.

Sueño con un frasco de perfume en un cartón violeta: no sé por dónde ha comenzado. ¿Ha sido la palabra: violeta, o la coloración? Hay simetría en esos miembros que se intercambian. Uno no es más real que el otro. Si contemplo (despierto) ese papel mural con flores, sólo veo, en vez de un semillero isótropo de rosas, un conjunto de diagonales paralelas, y *despierto* literalmente de esa figura escogida, observando, con la ayuda de los mismos elementos, que hay otras figuras en el campo igualmente posibles.

Cada una de esas figuras es comparable a un sueño; cada una es un sistema completo y cerrado, que basta para recubrir enteramente o para ocultar la multiplicidad real. La visión de uno de esos sistemas excluye la de los otros.

En un medio tenso, los movimientos ondulatorios se cruzan sin mezclarse. En el hombre despierto, de

algún modo *elevado a la tónica de lo real*, existe, igualmente, independencia, no composición de las excitaciones coexistentes. En el sueño, existe composición automática de todo, ninguna reserva. Si pienso algo de A, ese juicio expulsa a A, como si le resultara extraña. Un juicio no sigue la impresión para conectarla a un sistema claro y uniforme que asegura y define mi realidad, mi orden. Sino que ese juicio sucede a mi impresión y la anula por completo, o la modifica en lugar de consolidarla. Se piensa como se colisiona.

Olvidar insensiblemente lo que miramos. Olvidarlo pensando, mediante una transformación natural, continua, invisible, a plena luz, inmóvil, local, imperceptible... como aquel a quien el abrazo deja escapar un trozo de hielo.

Y a la inversa:

Encontrar la cosa olvidada contemplando el olvido.

Me encuentro a menudo, cuando he olvidado algo concreto, dedicado a observarme para captar ese estado y esa laguna. Quiero verme olvidando, sabiendo que he olvidado, y buscando.

¿Es tal vez un método de oponer a todo desfallecimiento mental su estudio inmediato a través de la conciencia?

Así (¿o al contrario?), el dolor mismo *palidece*, por un instante, cuando lo miramos *de frente*, si podemos.

Olvido que he de salir esta noche. Pienso en mis pantuflas. Pero el principio de la ejecución me lleva a pensar en el bienestar que me proporcionará, y ese sabor anticipado me lleva a la complacencia de mi velada íntima. Ahí, en ese lugar espiritual en el tiempo futuro, hay ya algo: el lugar al que tenía que acudir despierta, con signos obligatorios, y el lugar contenido se niega a recibir mi velada tranquila. Recuerdo la

conminación, como consecuencia de haberla olvidado, por haberla olvidado con excesiva precisión.

Me voy a dormir, pero un hilo continúa uniéndome a la nítida potencia, gracias a la cual yo puedo retener recíprocamente: un hilo, una sensación que ocupa todavía mi todo, y que puede convertirse en un camino para la vigilia lo mismo que para el sueño.

Una vez dormido, ya no puedo despertarme voluntariamente, no puedo tener el despertar como fin. He perdido el vigor de contemplar algo como un sueño.

Hay que esperar el rayar del día, el tragaluz que me revelará todo mi espacio, la chispa conductora que restablece el estado en el que los esfuerzos encuentran las cosas, en el que la sensación determina un punto común entre dos visiones. Es un punto doble que pertenece a un tiempo a un objeto y a mi cuerpo; a una cosa y también a un nudo de funciones del yo.

Soñando, las operaciones no se bosquejan, no son percibidas como factores independientes. No existen fines, sino el sentimiento de un fin. Ningún objeto de pensamiento se forma por la agrupación manifiesta de datos independientes, de forma que debe claramente su existencia a una diferencia de «realidad», a una máquina acabada. En la vigilia, reconocer A es un fenómeno que depende de A, mientras que en sueños frecuentemente reconozco a A en el objeto B. El reconocimiento ya no es el resultado de un choque actual: es la consecuencia misma del sueño, en concepto de un objeto cualquiera incluido.

El espíritu del que sueña se parece a un sistema sobre el cual se anulan o no actúan las fuerzas exteriores, y en el que los movimientos interiores no pueden inducir ni desplazamiento del centro ni rotación.

No avanzaríamos si la resistencia del suelo y su frotamiento no anularan la fuerza que tiende a mantener inmóvil el centro de gravedad cuando la primera pierna se aleja del cuerpo. Pero si la pierna de atrás está dormida, la presión en el suelo no despierta la rigidez o tensión de los músculos, y la fuerza no se anula, porque la tensión no se ve excitada por el sentimiento del contacto. Se siente el suelo como a distancia, *como en un sueño*, sin poder responder.

Y cuando todo el ser está dormido, es porque el cambio o la modificación infundidos no pueden ocasionar un cambio o desplazamiento relativos, no porque falten las fuerzas exteriores, sino porque el instrumento para su aplicación ha sido abolido momentáneamente.

El soñador reacciona mediante visiones y movimientos que no pueden cambiar la causa de la impresión. Al no poder detener la impresión mediante una imagen parcial fija, ni oponer tal imagen (verdadera) a otra (falsa), ni la memoria a lo actual, etc., sucede como quien resbala sobre una superficie lisa y no puede *aislar* una pierna por la sujeción externa.

Pero el soñador nada sabe. Toma su misma impotencia por el efecto de una potencia exterior; nunca puede encontrar acabada la causa de sus impresiones, puesto que la busca en las visiones que provoca la impresión; la busca y encuentra indefinidamente, forjando lo que podría producirla en lugar de reproducir aquello que la ha producido. Cree ver de igual manera que cree desplazarse. Pero sentimientos, emociones, espectáculos, causas aparentes, simulacros de conversaciones aparte... se modifican recíprocamente y constituyen un mismo sistema, análogo a un sistema de fuerzas «interiores». El esfuerzo que debiera producir un cambio definido sigue siendo vano, porque un cambio inverso, una especie de *retroceso*, me desplaza al estado inicial, como consecuencia del esfuerzo mismo.

Me despierto tras un sueño, y el objeto que apretaba, cordaje, se convierte en mi otro brazo, en otro mundo. Al mantenerse la sensación de constricción, se anima la cuerda que apretaba. He girado alrededor de un punto fijo. La misma sensación se ha iluminado, dividido. La misma piedra entra en dos construcciones sucesivas. El mismo pájaro camina hasta el borde del tejado, y allí, cae en vuelo.

De repente me doy cuenta de que hay que traducir esta sensación de forma muy distinta: en el momento en que ya no puede pertenecer a tal sistema de acontecimientos, a tal *mundo*, es *cuando* se convierte en sueño y en pasado no ordenado.

El sueño no consigue nunca ese *acabado* admirable que alcanza la percepción durante la vigilia y a la luz.

En un determinado sueño es un personaje. Yo no lo veo distintamente. *Pues si lo viera nítidamente, de inmediato y consecuentemente, cambiaría.* Hay conversación, pero no distinta. Sé de lo que hablamos, y entiendo algunas palabras, pero se me escapa la continuación, los detalles, y las palabras no tienen sentido: (el Mellus del Mellus??). Pero no falta nada. Todo sucede como si la conversación fuese real. No queda interrumpida por su inconsistencia. El motor no se encuentra en ella.

En el sueño el pensamiento no se diferencia del vivir y no difiere de él. Se adhiere al vivir; se adhiere enteramente a la simplicidad del vivir, a la fluctuación del *ser* bajo los rostros y las imágenes del *conocer*.

Informe sobre los premios a la virtud

Señores,

Confieso ser tan nuevo en la materia que me cae en suerte tratar hoy ante ustedes, que me siento tentado de repetirles, aplicándola a la Virtud, una frase célebre.

Cuando preguntaron al Sr. Tayllerand si creía en la Biblia, nuestro ilustre colega de las ciencias morales respondió que tenía dos razones irrefutables para creer: «En primer lugar, dijo, porque sôy obispo de Autun; y en segundo lugar, porque no entiendo absolutamente nada.»

No quiero decir que no entienda nada de la Virtud: sé muy bien lo que no es y, además, no me atrevería a pretender ante ustedes una ignorancia absoluta de lo que es; pero, en fin, únicamente la calidad de miembro de su Compañía me hace sentirme autorizado para este grande y venerable tema.

Leído en la sesión pública de la Academia francesa el 20 de diciembre de 1934. Editado en las publicaciones del Institut de France (1934) y, con el título *État de la vertu* en la Collection Typographie pure, X, chez Bichon, 1935. Incluido en *OEuvres*, tomo E, *Discours* (1935) y en *Variété IV* (1938).

He tenido que dedicar algún tiempo a pensar en lo que debería exponerles; y, conduciendo este pensamiento lo mejor posible y por orden, como nos aconseja Descartes, mi metódica reflexión me ha llevado necesariamente hacia la causa primera del deber que me esfuerzo en cumplir. Por último se ha detenido en la figura o el fantasma de aquel que un día determinado de cada año, se hace rendir un tributo de alabanzas; y que supo (por así decirlo) injertarse una inmortalidad sobre la nuestra misma.

¡Qué personaje, Señores, ese magnífico Montyon! ¡Y qué profundidad de genio hemos de reconocerle!

Nos había instituido un gran hombre. Richelieu, convirtiendo un cenáculo de escritores en un cuerpo del Estado —como si hubiera presentido que era necesario, en la aurora de una deslumbrante época literaria, organizar por fin la República de las Letras—, decretó nuestra Academia encargándole el cuidado de nuestra lengua y de nuestra literatura, las cuales consideraba muy acertadamente como una cuestión pública. Pero nuestro ilustre fundador no tuvo una visión de futuro lo bastante amplia como para imaginar que algún día correspondería a alguien, y este fue Montyon, alterar la claridad de su designio. Hoy podemos admirar que poco menos de doscientos años después de fundarse la Academia, estuviera bajo el poder de un simple particular modificar profundamente su función, mediante el acto (que tan sólo le costó un poco de escritura) de dejarnos cierta cantidad de dinero que teníamos, por los siglos de los siglos, que dedicar cada año a la Virtud.

He ahí, Señores, una inversión verdaderamente sorprendente. Aun cuando debamos aceptar que los nombres de la mayoría de nuestros colegas desaparecidos no se hallan en la actualidad en todas las memorias, el nombre de *Montyon* resonará bajo esta cúpula, por los siglos de los siglos, todos los años.

Nos encontramos ante una maravilla de cálculo que da que pensar sobre su autor. Siempre es posible perderse en los motivos de un hombre para querer hacer el bien una vez desaparecido. ¿Puede la idea de prestar ayuda a la Virtud aparecérselle en toda su pureza a un ciudadano esencialmente virtuoso? ¿Y no debe despertar alguna incertidumbre, o cuando menos alguna malicia de conjeturas, en cuanto a las segundas intenciones del testador, el hecho de defenderse contra el olvido a través de la propagación hasta el infinito de una disposición testamentaria?

Un La Rochefoucauld, un Stendhal, un Forain, un aficionado a lo peor, un implacable conocedor de los resortes más probables de nuestros actos, ejercitaría su talento sobre esta pregunta reciente haciendo entrega de ella a su inteligencia malvadamente aguzada. Se preguntaría si el dinero legado procedía de una fuente lo bastante clara; si esa donación y ese destino no supondrían la redención de un dudoso enriquecimiento o de una vida secretamente gozosa. O bien —pues no existe mente más imaginativa de las debilidades ajenas que una mente que presume de clarividencia—, nuestro observador del corazón humano adjudicaría a Montyon la vanidad de haber querido corromper para su propia gloria la obra de Richelieu, y mediante las póstumas larguezas de las cuales nos hizo exactos ministros, transformar de un plumazo una sociedad de ideas en una institución de beneficencia.

Pero aunque para algunos, y no los menos, el mal siempre es más evidente que el bien, y para su espíritu es una necesidad o una tentación menospreciar para creer comprender, nosotros no participaremos en tal abuso. El hombre no es tan simple como para que rebajarlo baste para conocerlo. Planteemos pues otra hipótesis y prestemos a nuestro generoso Montyon un designio más elegante.

He llegado a preguntarme si no sería en nuestra Virtud en la que él pensaba ante todo. Tal vez ese original inventor de una reforma de la Academia había observado que insensiblemente, y como distraídamente, ésta había dejado que se apagara su inicial fervor literario; que relajaba la atención que consagrara, en su primer siglo, a las nuevas producciones de la mente; que cada vez se oían menos lecturas de poemas y de ensayos; y, finalmente, que el diccionario, objeto esencial de nuestras atenciones, avanzaba desde entonces hacia la Z con una lentitud majestuosa que más parecía tender a mantener los escrúpulos de nuestros eminentes colegas que al adormecimiento de su celo primitivo. Respecto a este tema, Voltaire se atrevió a insinuar en su discurso de ingreso: *que quizá fuera de temer que algún día aminoraran trabajos tan honorables.*

El señor Montyon, juzgándonos por las apariencias, como continúa sucediendo con frecuencia cada vez que el público se deja llevar, pudo pensar que ya la única preocupación de la Academia no era otra que su propia gloria; que había que dotarla de una obra; de una obra de un nuevo género y de lo más noble; y nos encargó esta temible carga de recompensar el Bien, aunque indivisible de la perpetuación de su nombre. A partir de entonces fuimos medio literarios medio bienhechores: aquí un poeta debe venir también a ejercer de moralista.

Parece, sin embargo, que cumplimos bastante bien con nuestra misión caritativa, que confían gustosamente en nuestra probidad, en nuestra justicia —y, singularmente, Señores, en nuestra independencia—, puesto que, a partir de Montyon que ha creado el género, tantas personas generosas nos han entregado toda su confianza y, sobre su modelo, nos han tomado como agentes de sus liberales voluntades.

Hay también, por aquí y por allá, malas personas que nos encuentran mejores jueces en materia de dedi-

cación, de abnegación o de heroísmo de lo que piensan que lo somos en nuestro empleo inicial como consejeros de Estado de la República de las Letras. Esos espíritus críticos, se dulcifican, a veces, y con frecuencia se distienden, al cabo de una cuarentena de visitas que nos hacen cuando se tercia.

No, Señores, digan lo que digan, ni la búsqueda ni la recompensa del Bien, ni la delicadísima comparación de los méritos, debilitan o corrompen en nuestra Compañía la noción ni la práctica de nuestro deber principal. Continuamos siendo en lo esencial los guardianes del estado civil de la Lengua francesa, y en el ejercicio mismo de este oficio descubro una sorprendente observación para plantearles, estrechamente relacionada con el objeto de este día: la Virtud.

VIRTUD, Señores, la palabra *Virtud* ha muerto, o, cuando menos, se muere. *Virtud* ya apenas se dice. Ya no viene a ofrecerse por sí misma a las mentes de hoy, como una expresión espontánea del pensamiento de una realidad actual. Ya no es uno de esos elementos inmediatos del vocabulario vivo en nosotros, cuya facilidad y frecuencia manifiestan las verdaderas exigencias de nuestra sensibilidad y de nuestro intelecto. De algún modo, existen pocas posibilidades de una llamada de esa palabra en nuestra actividad interior, y apostaría que podemos vivir, pensar y meditar todo un año sin sentir ni una sola vez la necesidad de articularla o de pensarla.

En cuanto a mí, confieso —me arriesgo a confesarles—, no la he escuchado nunca... O más bien, lo que es bastante más grave, que sólo la he escuchado como algo sumamente raro y siempre dicha irónicamente, en las conversaciones de la gente; lo que podría significar que yo sólo frecuento una gente bastante mala, de no añadir que tampoco recuerdo haberla encontrado en los libros de nuestro tiempo más leídos o en los más apreciados.

En fin, no veo periódico que la imprima, ni —me temo— que osara imprimirla sin que se burlaran de él.

La instrucción religiosa sin duda continúa utilizándola, en una acepción teológica, y con una fuerza y una precisión particulares; y, sin duda, la Academia... Pero, nosotros mismos, Señores, me parece que lo único que hacemos es asociarla a la idea de la presente solemnidad, a los premios que proclamamos, al discurso que se debe pronunciar, de tal modo que, sin nuestro caritativo Montyon, esta palabra, esta pobre palabra se encontraría al final de su carrera. Está, como suele decirse, *prácticamente abolida*.

¿Nos atreveremos, Señores, dentro de pocos días, cuando *virtud*, sustantivo femenino, aparezca proponiéndose para ocupar su puesto en la continuación del Diccionario, a decir la verdad? ¿Diremos que ese nombre es más que raro en el uso —rarísimo—, casi inútil? Estoy seguro de que no nos atreveremoss, es decir que sentiríamos cierta vergüenza en reconocer lo que es.

Y sin embargo esos son los hechos; incontestables. Pregunten a su experiencia. Consulten sus recuerdos. Hagan una estadística en su entorno, pregúntense a sí mismos si *virtud* les vendría a los labios, o a la pluma, sin hacer algún esfuerzo circunstancial; y, para decirlo todo, sin una oscura sensación de no ser del todo sinceros, o de no pertenecer del todo a su época.

Nuestra época está en nosotros, Señores, sea cual fuere y no es otra cosa que nosotros. Si me parece que *Virtud* languidece y se muere en el uso de este tiempo que es el nuestro y que es nuestro, ¿no deberíamos reconocernos en tal hecho, interrogar a esta agonía que sentimos y darle una auténtica profundidad?

Pero antes de pensarlo más detenidamente, no dejaré perder esta preciosa ocasión de volver a decir a nuestra Compañía hasta qué punto su ministerio de Estado, su función de acoger o de eliminar elementos del lenguaje,

puede instruir al observador sobre muchos fenómenos de la vida social lo bastante lentos para ser imperceptibles, y para no figurar en ningún instante bien determinado. Una palabra que aparece, que se impone, es a veces todo un mundo de relaciones, toda una esfera de actividades que se denuncia. Una palabra que pierde su vigor, o su imperio, o su frecuencia y espontaneidad, una palabra que ya solamente nosotros honramos, en nuestro bastante reservado diccionario, por una especie de piadosa piedad, por memoria, como la ceniza de una idea que ha dejado de estar viva, esa palabra, por su propio declive, todavía puede enseñarnos algo: el desuso mismo confiere a un término en extinción un supremo significado.

¿Qué hemos de pensar entonces del desvanecimiento de *virtud*, dado que esta es la tendencia irrefutable de la lengua viva y que tal es la condición miserable a la que veo reducida una palabra que fue una de las más potentes y de las más bellas entre todas: palabra que fue brillante en Corneille y en sus semejantes en cuanto al gran estilo; palabra que gozó de un favor tan sorprendente y diríase que excesivo en el siglo posterior, prodigada por los *hombres sensibles*, a la que encontramos con estupor hasta en los Infiernos, o sea: en los de las bibliotecas?

¿Qué fue de ella después y quién habla de virtud? Ustedes saben, Señores, que sobrevenida la Revolución, la adopta, la hace suya, la proclama y se embriaga de ella. Esta época fue verdaderamente la de la dictadura de las abstracciones en cuyo claro delirio compromete a los espíritus antes vírgenes. Nunca se había visto una transformación tan rápida y furiosa de ideas puras en actos inmediatos. Nunca fue enérgicamente impuesto o propuesto a los pueblos lo *Absoluto*. Ya era hora, parece, de que la Razón tomara por fin el poder, que por fin el imperio y la autoridad pertenecieran única-

mente a la Ley. Pero la razón no es nada en el estado ideal; pronto se ve traicionada cuando los caracteres no la soportan. Por ello, a su lado, sometiéndole los designios y los actos de los hombres públicos, debe reinar oficialmente *la virtud*. Fue entonces cuando la virtud hizo su entrada en la política. Sobre todo Robespierre la amaba terriblemente. Cuando en la tribuna de la Convención aparecía *virtud* en el discurso fatal del incorruptible, se podía decir de ese hombre extraordinario que «*de su boca*» —como se dice en el Apocalipsis— «*salía una aguda espada de dos filos*».

Pero ustedes también saben, Señores —lo sabemos demasiado y por una experiencia constante—, que la utilización política que se hace de los nombres más bellos, de las más nobles intenciones del lenguaje, los degrada; y pronto los extenúa y los agota. Sabemos demasiado bien en qué se convierten en la violencia de los debates, en la comedia trágica de las luchas de partidos, en la tormenta de las discordias, esos valores ideales, todas esas criaturas superiores de la palabra abstracta y del pensamiento más destacado —*el Orden, la Razón, la Justicia, la Patria, la Verdad o la Virtud*—, cuando por último esos augustos verbos, prostituidos por las maniobras de las facciones, son vociferados en la vía pública, innoblemente aullados y descuartizados por los vociferantes, en tanto que la majestad de su venerable sentido se ve ultrajada por el escepticismo de quienes se sirven de ella tanto más cuanto más degradada se ve por la crédula simplicidad de aquellos a los que entusiasman. Entonces es cuando los grandes nombres envilecidos empiezan a perderse. El hombre honesto pronto —y antes el hombre que piensa— las abandona a su mal destino; ya sólo ven los medios de actuar sobre las pasiones y sobre una gran mayoría, los medios para excitar indistintamente mentes tratadas como rebaño. Esas obras maestras de la reflexión antigua y de la

filosofía más pura, acaban mal: quedan convertidas en armas deplorables, en contraseña y adhesión, en instrumentos de esa guerra civil permanente cuyo mantenimiento es el mayor negocio de tantas personas. El pensamiento se aparta de ellas. Una estatua convertida en ídolo exige el sacrificio del intelecto, que a veces acaban consumando sacrificios sangrientos.

Y así, de tanto abuso y de la profanación política, surgieron el desfavor y el desdén hacia la virtud. La dignidad de esta noble palabra, lejos de preservarla en la nueva era, en la que el lenguaje tiende a convertirse en aquello que vemos que se ha convertido, la aísla, la exilia de la vida, que se hace más y más *positiva*, es decir más y más dominada por las necesidades materiales, por las condiciones técnicas que la organizan y la someten estrechamente al número y al hecho; y por ende, más y más brutal. El hombre, a partir de entonces, se siente tentado a negar aquello que no sabe definir. Por otra parte —sin duda se trata de una ley del lenguaje—, todos los términos que han figurado en exceso en la comedia social, que han estafado en exceso, y se han visto comprometidos en demasiadas combinaciones interesadas, excitan la desconfianza y son tachados de insinceridad. A partir de 1840 la palabra *virtud* se vuelve sospechosa. Se tiñe de ridículo. Parece demasiado bella para resultar auténtica en los labios *modernos*, pues el siglo XIX se siente moderno pero se sabe siglo XIX. En la elocuencia administrativa apenas se soporta *virtud*. Es todavía lo bastante buena para la coronación de las doncellas virtuosas que están a su vez a punto de ser absorbidas por el vaudeville. Pero se teme pronunciar ese nombre tan puro ante los hombres de letras. Ante Beyle, ante Merimée, ¿cómo hablar de virtud sin que esos refinados entendidos en materia de simulación agucen el oído (que tienen muy sensible a las notas falsas) y sin que miren con un ojo cargado de la

sospecha de necedad o de comedia? Y es que la mitad del siglo pasado es una época climatérica para el estilo noble: como lo es también para otras cosas. Vemos cómo en los libros y en los discursos se va haciendo cada vez más rara y menos tolerable la confesión explícita de los sentimientos más elevados. Parece que una especie nueva de pudor les impide cada vez más declararse, en tanto que las sensaciones, las pasiones, los intereses materiales, se convierten por el contrario en el objeto exclusivo de la literatura, que se defiende bastante bien con la observación de las costumbres por una parte y con la estética y su renovación por otra, de sus preferencias significativas.

Incluso el crimen, que hasta entonces habíamos padecido ennoblecido por el aparato de la tragedia e intrigando únicamente en alejandrinos a menudo pobres pero siempre honestos, relegado a las querellas y a los dibujos de feria, aparece en todo su horror, hablando su lenguaje propio, en el escenario y en las letras. El drama y el folletín sobrecogen al público enseñándole los rudimentos más o menos auténticos de la jerga de los ladrones y de los forzados. No sé si *virtud* cuenta con algún equivalente en ese lenguaje.

¿No es un hecho bastante sorprendente que podamos determinar, con algunos años de diferencia, el momento crítico en el cual nuestra palabra ya sólo se encuentra en el catecismo y en los chistes, en la Academia y en las operetas?

Vemos reforzada esta observación por otras del mismo orden, siempre limitadas al lenguaje. Vemos cómo se rarifican otras palabras, o diversas locuciones, que calificaban o designaban antaño aquello que se consideraba lo mejor, lo máspreciado y lo más delicado en el ser moral. Ya no decimos de un hombre que es un *hombre de bien*; *honor*, incluso, periclitase; la estadística no le es favorable. *Hombre de honor*, *palabra de honor*,

cuestión de honor, son locuciones semimuertas que no se sabe muy bien por qué han sido sustituidas en la lengua actualmente en uso. Quiero decir: el lenguaje actual en uso *verdadero*, pues hemos de reconocer que lo que nosotros denominamos aquí el *buen uso* no es, ay, otra cosa que una concepción de nuestra Academia.

No es mi intención, Señores, hacer aquí una especie de contraprueba, y buscar sin parar si los términos antaño de muy mala nota, que, a causa de su bajeza o infamia estaban excluidos de las conversaciones de la sociedad y de los libros confesables, no están hoy articulados con suma claridad o impresos con una libertad generalizada, incluso con sorprendente facilidad. En los salones, a veces, se escuchan algunos de alivio. El propio teatro es a menudo bastante fuerte.

Pero no iré más allá —es decir, demasiado lejos— en esta investigación: temería que esta cúpula bajo la que solamente se ha ponderado lo digno, se derrumbara sobre nosotros.

Mi único designio es presentarles el extraño progreso de un cierto cambio del lenguaje en un determinado sentido. El pudor en la palabra parece literalmente *prevertido*; la reserva cambia de objeto: aquello que elogiábamos en otro tiempo no tiene ya atrevimiento para enunciarse; aquello que censurábamos, que ocultábamos, se expone en las conversaciones. Asistimos, consentimos, participamos, sin ponernos en guardia, en un abandono universal de la expresión directa de las cosas más veneradas o más sagradas antaño. A mi entender ese abandono es uno de esos fenómenos auténticamente históricos que la historia de tipo clásico no pone de manifiesto, acostumbrada como está a ver únicamente aquello que es inmediatamente visible, incluso tradicionalmente visible, en tanto que la mente, si no se conforma con lo que se le ofrece y si hace uso de su capacidad para sorprenderse y su facultad para cuestionar,

dispone de *reveladores* muy diversos, cuya acción sobre los documentos y sobre los datos de la observación evidencia acontecimientos y relaciones imperceptibles a primera vista. Entre esos hechos de los que los contemporáneos y los agentes son los primeros en no percatarse, y que, consecuentemente, no figuran más que implícitamente en sus obras, se encuentran aquellos que distinguen con mayor profundidad una época oponiéndola con mayor nitidez a las épocas que la preceden o que la siguen. Me referiré a los valores que da, o que le son impuestos, en el orden de los ideales; de la jerarquía de esos valores en la opinión; de su poder sobre las costumbres o las apariencias sociales, sobre las leyes, sobre la política o sobre las artes.

Para mí una época es buena cuando sé lo que aprecia, lo que menosprecia y lo que desprecia; lo que persigue y lo que descuida; lo que exige y lo que tolera, lo que aparenta y lo que calla. El cuerpo social, como todo ser viviente, tiene sus inclinaciones y sus rechazos, sus rigores y sus debilidades. Pero ese sistema de tendencias y de reacciones del sentimiento público está sujeto a una especie de variación bastante lenta. Por insensible que sea, esa transmutación de los valores de una época a otra constituye un acontecimiento capital que afecta a todas las relaciones humanas. Hemos visto, por ejemplo, cambiar singularmente en unos años el valor de la idea de *libertad política*. Fue no hace mucho un dogma conquistador; y hoy es casi una herejía, a la que no se le escatiman ni las chanzas ni tampoco la proscripción.

Pero en este momento es el valor *virtud* el que me preocupa. Para determinarlo sin invocar a nada que no pudieran verificar de inmediato, he consultado únicamente el lenguaje, y no he hecho otra cosa que reunir ante ustedes lo que cada cual puede observar lo mismo que yo, de manera que su impresión ante hechos evidentes

sea la mía y que la pregunta que se le plantea a mi mente se le plantee a la suya, con tanta firmeza como lo hace en la mía: sin la menor incitación.

¿Cuál es entonces ese problema que resulta con tanta naturalidad de la simple consideración de la tabla de nacimientos y de la mortalidad de las palabras? Yo lo formulo de la siguiente manera:

¿*Quiénes* somos nosotros? O mejor: ¿*cuáles* somos nosotros, nos otros de hoy, que renunciamos, sin ni siquiera ser conscientes de ello, a nombrar la *virtud*, y puede que a sentir vivir en nosotros la augusta idea que ese nombre evocaba antaño con tanta fuerza? ¿Marca esa renuncia que he intentado hacerles apreciar un cambio sustancial en el hombre moral? ¿Habrá aportado nuestro siglo, entre tantas otras novedades excesivas, en ocasiones inhumanas, una modificación tan grande y tan detestable en lo que yo denominaría la *sensibilidad ética* de los individuos, en la idea que se hacen de sí mismos y de sus semejantes, en el precio que otorgan a la conducta y a las consecuencias de los actos, que tengamos que admitir que la edad del bien y del mal es una edad caducada; que el vicio y la virtud son tan sólo cariatídes de museo, figuras simétricas de una mitología apolillada; que los escrúpulos, el desinterés, el don de uno mismo, los sacrificios, son exquisiteces prescritas, curiosidades psicológicas, o bien complicaciones y esfuerzos con los que los modernos no pueden cargar ya, y que la formación precisa de sus mentes ya no les permite comprender?

Aún más, podrían presentarse ciertas contradicciones entre el sistema y el curso de nuestra vida ordenada por las potencias materiales de las que ella es la dueña y la esclava, y las exigencias de una conciencia al estilo antiguo. Por otra parte, si la evolución de nuestra época desembocara en una organización total y acabada de la sociedad, que conduce necesariamente a formar a todas

las mentes de acuerdo con un modelo adoptado por el Estado, es evidente que se producirían nuevas estimaciones en el orden moral de las cosas. Algunos actos que llamamos *virtuosos* probablemente perderían su valor; otros que reprobamos se volverían indiferentes. podríamos incluso imaginar que en una determinada estructura social posible, lo que llamamos *moralidad privada* dejaría de tener sentido, pues el individuo, a través de una educación estricta, se encontraría tan exactamente indentificado, a un elemento perfecto de comunidad organizada que el egoísmo y el altruismo resultarían inconcebibles. Y los sabios del momento interpretarían nuestra antigua virtud, colocada entre los mitos abolidos, como la fuerza de alma que engendró, algunos siglos antes, tentativas individuales de compensar mediante actos bellos y generosos, los vicios de un estado social inferior y superado.

Todo ello, Señores, no es imaginación pura: ni siquiera una arriesgada anticipación. No me distancio de lo que ustedes conocen tan bien como yo. En las regiones más vastas del globo, e incluso en una nación cuya numerosísima población es también, ténganlo en cuenta, la más instruida del mundo, contemplamos con una curiosidad no exenta de estupor, ni de ansiedad, cómo se anuncia y produce una transformación de una audacia y de una amplitud inauditas. Aquí y allá se intenta hacer un hombre nuevo. Los principios de tales experiencias son diversos; y valen lo que valen. Entre unos la exaltación del trabajo; entre otros, la exaltación de la raza; en unos y otros, una voluntad extraordinaria, a veces impuesta violentamente, se aplica al derrumbamiento de las evaluaciones morales que creíamos indestructibles, y decreta el adiestramiento sistemático de las generaciones que crecen, con vistas a su adaptación a un futuro máximamente organizado. No es imposible que en una treintena de años, la mitad del género humano

haya experimentado una modificación en sus costumbres, en sus maneras, en sus formas de vida social, comparable en novedad a la que el mundo material ha recibido de las aplicaciones de la ciencia.

Toda política y toda moral están fundadas, en definitiva, en la idea que el hombre tiene del hombre y de su destino. Desde hace muchos siglos, la humanidad occidental no ha cesado de perseguir la construcción de la personalidad. Lentamente, laboriosamente, y a veces dolorosamente, se ha creado el valor civil, político y jurídico y metafísico del individuo, elevándolo finalmente a una especie de absoluto, designado por las nociones convertidas en banales y desprestigiadas de *libertad* y de *igualdad*. Perdimos pronto el sentimiento de la verdadera fuerza de esas famosas palabras, que no sólo deberían evocar en las mentes los derechos adquiridos para siempre, que la simple cualidad de hombre confiere, sino también ser objetos de constante conquista, frutos de un perpetuo esfuerzo, un esfuerzo no ejercido solamente en el medio social, en la ciudad política, sino antes, y esencialmente, en nosotros mismos y sobre nosotros mismos. Esta divisa republicana es, en realidad, la definición de una aristocracia. Supone la fuerza de ser libre y la voluntad de ser igual. Esas son virtudes. De tal forma que si tales libertades se sustraen, se declara la permisividad, la libertad tiende al desorden, y la voluntad de igualdad se diferencia difícilmente de la envidia.

Pero he aquí ahora que nuestra idea del valor infinito del individuo, idea que la meditación exalta aun cuando la observación y la vida misma la rechacen a cada instante, hela aquí hoy en contraste y en abierto conflicto con la concepción de la colectividad y la del Estado que la representa. En unos años nuestra generación habrá visto pasar la idea del hombre de este valor supremo elaborado por tantos siglos a una representación completamente distinta. A partir de ahora muchos

hombres concebirán al hombre como elemento válido solamente en el sistema social, que solamente vive gracias a ese sistema y para él; él es solamente un medio de la vida colectiva, y se le niega cualquier valor al margen de ella pues nada puede recibir que no provenga de ella ni dar nada salvo a ella.

Por lo tanto, si hemos dejado de hablar de virtud ¿no será que ese término debe seguir el destino de la idea del individuo considerado como fin en sí? ¿No significará la desaparición del nombre que la cosa misma se retira de nuestro nuevo mundo, y que una vez rigurosamente organizado dicho mundo, no habrá en él lugar, no habrá en él ocasiones, para esta potencia poco común, esta rara *virtud*, que distingue a algunos, los dispone contras las fuerzas instintivas que hay en todos, les otorga la creación de actos tan originales como las obras de los artistas, a veces increíblemente bellas, a veces maravillosamente refinadas en el orden del corazón? ¿No es acaso distinguirse de sus semejantes el amarles? Pero si la justicia triunfa y sienta su imperio, el amor deja de ocupar un puesto en la sociedad. Es bastante notable, Señores, que el antiquísimo debate de la justicia y del amor, del que la teología, creo, se ha ocupado intensamente, renazca en nuestros días en una reflexión sobre el movimiento actual de las cosas humanas. Nada más evidente que si el ordenamiento social se realiza hasta el punto de que nuestras necesidades se encuentren previstas y satisfechas, la caridad y la fuerza para superar nuestros impulsos dejarán de tener razón de ser; y además habrán desaparecido muchas de nuestras obligaciones junto a las tradiciones que todavía nos las imponen, las cuales exigían de nosotros las virtudes necesarias para observarlas.

En verdad podría decirse que el hombre, en el ocaso de la vida, se arrepiente de haber elegido, tan neciamente elegido, en el jardín de las delicias del Edén, el fruto

que da la conciencia del Bien y del Mal; y no el árbol del fruto de la Vida, que lo habría hecho inmortal y voluptuosamente irresponsable. Adán, tal vez, haría como si hubiera cogido éste y no aquél. De ahora en adelante prefiere ignorar el bien y el mal.

Esta nueva ignorancia —o mejor esta creciente indiferencia— está claramente señalada en buena cantidad de rasgos bastante recientes de nuestras costumbres. Nuestra indulgencia con respecto a muchas cosas que en otro tiempo nos habrían causado escándalo; nuestra general y afable tolerancia; la fácil diversidad de nuestras relaciones; la gran libertad concedida a los escritos y a los espectáculos; y el hábito adquirido de los expedientes de todas clases, que, de la política y de los negocios, en los que son, sin duda, régimen inevitable y corriente, se han extendido a la existencia privada, todo ello no va precisamente en pro del sustantivo que conocen y del adjetivo que de él deriva...

Aún más: nos hemos hecho una especie de filosofía de este estado de cosas morales. En la atmósfera psicológica de nuestra época flotan algunas ideas abstractas que, más o menos bien comprendidas, se combinan curiosamente con las complacencias de nuestras costumbres. Hablamos gustosamente de *relatividad* y de *objetividad*; y nos acostumbramos a pensar vagamente sobre todas las cosas como si todas las cosas pudieran ser tratadas como fenómenos, como si pudiéramos buscar para todas las cosas una expresión independiente de las modalidades variables de su observación. Pero los acontecimientos interiores, las percepciones, las conminaciones, las incomparables diversiones, las esperas, las simpatías y las antipatías, las recompensas y las penas inmediatas, los tesoros de luz, de esperanza, de orgullo y de libertad, los infiernos que llevamos en nosotros, y sus abismos de demencia, de necedad, de error y de ansiedad, todo ese universo patético, inestable y todo-

poderoso de la vida afectiva no puede de ninguna manera separarse de aquello que lo percibe. Se trata, podríamos decir, del fenómeno que crea su observador tanto como del observador que crea su fenómeno, y hay que reconocer entre ellos una relación recíproca tan completa como la que existe entre los dos polos de un imán...

Señores, esta es la ocasión para relatarles un incidente. Cuando me encontraba extraviado en estos pensamientos destinados a ustedes, que me trasladaban en cada punto cada vez más lejos de mi tema, me interrumpieron distrayéndome de mis distracciones. Entraron a anunciarme un visitante, y apenas pronunciado su nombre, y en absoluto retenido, de inmediato se inclinaba ante mí. Dudaba entre si sería un aficionado matinal a los sillones o un poeta sediento de consejos...

—Señor, me dijo el intruso, me disculpo por entrar tan inusualmente aquí, pero sólo puedo avanzar un poco menos velozmente que la luz. Verá, estoy encargado de determinada encuesta...

—¿Una encuesta, le dije, una encuesta? Señor, váyase. Los caminos están abiertos. Utilice para desaparecer su extremada rapidez. ¡Una encuesta! Sepa que soy una de las personas más cansadas de producir oráculos. En ocho días he hablado veinte veces antes de pensar. He decidido sobre el verso más hermoso de nuestra lengua; he narrado el día más bello de mi vida, he opinado sobre la reforma del Estado y sobre el voto de las damas; ¡he estado a punto de pronunciarme sobre la coma! Verdaderamente, mi querido señor, estoy verdaderamente cansado de admirar que salgan tantas cosas maravillosamente variadas de un cerebro que no sabía guardarlas. Se le golpea con una palabra y dice otras cien.

—Señor —dice el encuestador—, me informo sobre la virtud, pues hemos sabido que usted debía hablar este

año sobre ella en la Academia. El tema bulle y fermenta en su mente. Transija decirme unas palabras sobre ella.

—¿Pero, qué periódico le envía? ¿Es de derechas o de izquierdas? Mi respuesta depende de ello y, si le dicto algo, le definiré el tipo de virtud más conveniente.

—Señor, lo siento, entre nosotros no existe eso. Todo el mundo, allá arriba (o allá abajo), todo el mundo está de acuerdo en que sólo existe una manera, y solamente una, de engañar y de engañarse. El lado no cuenta.

—¿De dónde procede entonces?

—De bastante lejos. Señor. Procedo del más ponderado de los astros. Allí, la menor gota de agua pesa sesenta toneladas de las suyas, y nuestros cerebros tienen la misma densidad. Vengo, Señor, de esa singular estrella que ustedes llaman aquí la *Compañera de Sirio*. El Sr. Ernest Renan le ha hecho una inmensa reputación al sirio que conocía. Ha relatado un cierto *punto de vista* del que ha hecho buen uso; pero que a los humanos de hoy les resulta difícil de adaptar a sus ojos. Su tierra tiembla un poco por todas partes y ese famoso punto de vista requiere un zócalo muy firme...

(Esas extrañas declaraciones empezaban a iluminarme. Sospechaba que me encontraba ante uno de esos personajes deliciosamente oportunos que antaño se le aparecían con gracia, unas veces al Sr. Montesquieu, otras al Sr. Voltaire, con tanta frecuencia como les era necesaria a nuestros admirables colegas una ingenuidad penetrante y sobrenatural capaz de sorprenderse al ver aquello que todo el mundo veía sin sorprenderse...)

—¡Ah! ¡ya sé quién es! le dije, y me atengo a eso. Le corresponde hablar. Seguramente viene de recorrer el globo en unas décimas de segundo y de introducirse un poco en todas partes. Vamos, mi querido Señor enviado especial, antes de hacer entrega de su psicodrama al

Compañero de Sirio, dígame en sustancia: ¿Ha encontrado la virtud?

—Estoy a sus órdenes, querido Maestro, dijo muy educadamente el sutil visitante, es un gran honor para mí ser invitado a nutrir un informe de la Academia. Pero hasta ahora, en su pequeños esferoides, he visto muy pocas cosas con las que poder glorificar la virtud. Sé que gracias a la virtud se realizan secretamente nobles acciones. Hay mucha luz sobre la tierra y una furiosa publicidad. La luz entorpece y marchita el bien; el ruido lo pone en fuga; por ello la verdadera virtud se oculta a mayor profundidad que el vicio, hasta el punto que el exceso de conciencia que pueda tener el que la practica no la deja sentirse cómoda. Me parece que cuanto más se conoce uno mismo, más difícil debe ser creer que se hace un acto desinteresado. Aquel que siente que hace el bien debe resentir cierta vergüenza o cierto temor. Piense, Señor, en todas las maneras que existen de poner en duda la excelencia de una intención y la pureza de las segundas intenciones que preceden o siguen a un buen movimiento. ¿No cree usted que de aquellos que hacen el bien una parte piensa oscuramente que el bien que hacen los defiende por arte de magia contra un mal que podría aquejarles; y otros que indudablemente piensan que mediante una buena acción pagan una especie de canon por las ventajas de las que gozan, y que a veces les causan una especie de temor? Todos esos virtuosos no son más que supersticiosos.

—¡Dios mío, cuánta sabiduría sobre el alma humana!

—A fe mía —me respondió el sutil, que he leído a sus buenos autores—. ¿Se ha percatado usted, Señor de la Academia, que no hay ni uno —me refiero a los verdaderamente buenos— que confíe en la bondad de su especie; y que los mejores son los más negros?

—Es que el negro es hermoso en la literatura. En la virtud hay algo insulso en un primer momento. Única-

mente se desvanece convirtiéndose en algo muy distinto cuando se piensa muy de cerca. Además, nuestros grandes autores son todos más o menos moralistas, y está más claro que el agua que los moralistas viven del mal... Pero, bueno, ¿qué es lo que ha observado en su vuelta al mundo en busca de la virtud?

—Su mundo es miserable, querido Maestro. Hay un punto de desdicha en el que la virtud se vuelve tan difícil de practicar que se necesita un segundo grado para producir los efectos del primero en tiempos ordinarios. ¿Me atreveré a decirle lo que verdaderamente he visto? He visto en todas partes muchos ladrones y numerosos asesinos... Lo cual no es nada nuevo. Pero lo que me impresiona, y de ello informaré a quien me envía, es el gran interés que despierta en todos ustedes ese bandidaje. En sus calles y en sus lugares públicos sólo se ve gente que, la nariz en las hojas recién entintadas, parecen absorber con delicia todos los crímenes posibles, que se creerían perpetrados de encargo para que todos los días puedan encontrar otros nuevos y más abominables. Se pierden en las fechorías que se interrumpen, se agrupan y se cruzan de una a otra página; tan pronto son políticas como originadas por el amor, o bien están inspiradas por el lucro, pero siempre van intercaladas con retratos que no se sabe si son de la víctima, del asesino o del juez, mientras que aquel otro extraviado en ese feo asunto, es una desgraciada *celebridad*, una Alteza, un miembro del Instituto, un digno centenario, que las exigencias del papel han despachado entre los horribles detalles... No es sorprendente que el nombre de la virtud ya no sea casi usado en su lenguaje...

—Sí... Admito que existe una innoble curiosidad... Pero ¿no le parece que, por otra parte, en nuestro pequeño planeta se produce un marcado progreso hacia un estado de sinceridad general? Hace un momento vacilaba entre dos opiniones: me preguntaba si verdaderamente

nos habíamos hecho peores o simplemente más auténticos, más desnudos ante nuestras mentes, y eso es todo.

—El caso es, murmuró el observador, que este verano he visto en sus playas multitudes de Verdades en el atuendo más sincero tomando el sol.

—Sólo que, dije, si consulto la imponente colección de la *Historia de la hipocresía humana a través de los siglos* (que aun cuando es verdad que todavía no se ha escrito la imagino y la hojeo mentalmente) me siento menos seguro de que haya existido un auténtico progreso. Además, la hipocresía es eterna; durará el mismo tiempo que un ideal cualquiera mientras sea respetado entre los hombres y se obtenga provecho pareciendo que se le sirve. No hay nada más significativo que los cambios de modelo en los que, en determinado momento, es bueno inspirarse.

—Esa es la razón, prosiguió el enviado, por la que he sentido mucha admiración hacia ciertas demostraciones observadas en mi vuelta al mundo. Parece ser que la energía disciplinada está de moda. Por todas partes se ven cohortes vestidas simplemente y extravagantemente. Unos alzan la mano; otros cierran el puño...

—¿Y eso le parece favorable o contrario al culto de las Virtudes?

—No he sacado ninguna conclusión. En principio favorable; e inmediatamente después contrario. Favorable primero, pues parece que la coacción fortifica necesariamente el imperio del alma sobre los instintos, y con ello, la Virtud. Pero enseguida me pregunté si no eran el miedo, o la imitación, o la simulación interesada los que sostenían en la mayoría su magnífica disciplina. Y además, ¿no es eso domar y acostumar al hombre como se hace con un animal? ¿No se reduce a esos jóvenes seres, a esos niños, a vivir y a pensar de acuerdo con lo que se quiere que sean y que piensen? Serán instrumentos precisos y potentes máquinas; pero una

vez que esos instrumentos y esas máquinas no tengan otra cosa que hacer que trabajar bien y actuar para el Bien, ¿qué le importa a la Virtud ser seguida a ciegas y sin haber sido elegida? Se habría destruido en esas gentes ese poco de libertad secreta y universal que es importante.

—Es usted un filósofo, mi Señor encuestador...

—Señor, yo no sé nada. Veo lo que veo, y cumplo con mi obligación. Además ya le dije que no he llegado a ninguna conclusión... Cómo se puede llegar a una conclusión ante este caos, en el que el bien, el mal, lo absurdo y lo admirable, los héroes, los bribones, los locos, los creadores, aparecen mezclados, agitados en la ebullición de una época cuya única ley parece ser hacer llegar la mezcla de todas las cosas a no sé muy bien qué extremo de confusión, de incoherencia y de irritación íntima, que basta con abrir una de esas hojas de las que hablábamos para contemplar con los propios ojos y sin ningún esfuerzo... No sé qué pensar ante ese desorden acelerado, en cuyo seno el pensamiento, por añadidura, no sirve de nada, pues un desorden carece de imagen, no hay en él nada que permita reintegrarse a un pasado, contar con un porvenir, prever, construir, dar forma a un designio... Señor, he consultado a las mejores cabezas del mundo. Cada una tiene sus luces y todas ellas reunidas componen una oscuridad... ¡Ah! Señor, ¡qué viaje!... En todas partes he visto la miseria como resultado de la abundancia, a la necedad y el crimen valerse de los medios creados por cien hombres de genio. ¡Y qué costumbres, qué diversiones!... Tantas futilidades, tantos motivos de temor!... ¡Nunca ha habido tantos juguetes, nunca tantas amenazas y tan graves!... Combinan ustedes una exquisita higiene con los peligros que inventan y prodigan en sus calles, en el aire, en sus juegos... Queman, desechan, desnaturalizan gran cantidad de excelentes productos de la tierra, mientras millones

de seres, aquí y allá, carecen de lo necesario. Imaginan, organizan, los medios más rápidos para atravesar el espacio, pero de inmediato levantan barreras y obstáculos ante los que el viajero, detenido, amonestado, visitado, sospechoso, pierde un tiempo infinito antes de que le sea permitido, por una especie de favor siempre incierto, penetrar en una región no menos miserable que la que acaba de abandonar. La virtud de la paciencia expira en él. Maldice esos Estados cuyas ventajas sólo se le aparecen al precio de largas reflexiones, en tanto que el peso de su poder se hace más patente a cada instante... ¡Ah!, mi querido Maestro, de todas las criaturas de su mundo es a los Estados a los que he encontrado menos virtuosos...

Mi reportero estelar parecía sumamente excitado. Le dije:

—¿Qué le pasa? ¿Qué diablos le han hecho los Estados?

—¡Oh!, dijo, en lo que a mí respecta, a mí que no soy más que un rayo de estrella destacado en el periodismo, me dan lo mismo los impuestos, los papeletes, las ventanillas y los muros, que son los únicos signos por los que se reconoce la existencia de un Estado... Pero como buscaba un poco por todas partes algunos átomos de virtud con el que hacer un pequeño lingote muy puro y de gran peso, se me ocurrió la idea, completamente nueva y absurda, de analizar también el contenido virtuoso del Estado.

—He ahí una singular investigación...

—Es que nosotros, Señor, consideramos a los seres sensibles y a los seres de razón más o menos igual, y damos a unos y a otros el mismo grado de existencia... o de inexistencia... Poco importa. Así encontramos que hay Virtud no sólo en los hombres o en las mujeres sino en todas las entidades. La hay en la Literatura, aunque un poco menos que en otro tiempo. La hay en

la Medicina, en la Geometría; me cercioro de que hay mucha en la Academia. Por lo tanto no es extravagante buscarla también en el estado... Tranquilícese, Señor, no se trata de política. Pero piense un poco en el ciudadano detestable que nos ofrece la persona de un Estado... Ese ser es muy extraño. La Virtud, Señor, la Virtud lo haría perecer... Sólo subsiste por las más acentuadas contradicciones. Practica más o menos todos los vicios, codicia el bien ajeno, falta a todos sus compromisos, defrauda a sus acreedores, vende opio, hace un dogma de su injusticia, únicamente conoce la fuerza, el número y los resultados brutales. ¡Ah!, Señor, he ahí un personaje a quien nunca honrarán con ningún premio Montyon...

—Nunca pensamos en ello... Pero a falta de Estados coronamos con frecuencia pequeños organismos de un mérito más puro. ¿Ha pasado alguna vez en sus idas y venidas por la calle Xaintrailles, en París?

—¿Calle Xaintrailles? No la conozco.

—Pues, sin embargo, nosotros, que no somos tan ágiles, la conocemos.

—¿Qué hay allí?

—Encontrará allí una casita en la que bajo el nombre de Dominicas enfermeras de los pobres, viven mujeres admirables. Su trabajo consiste en servir a los más pobres y más enfermos en el lugar más miserable y siniestro de París. En esos parajes no se respeta gran cosa, en ellos la indigencia y la degradación hacen a la gente tan brutalmente positiva que el contacto con el dinero hace de los hombres animales de presa. Pero esas damas son veneradas y en la calle, cuando pasan, se aprecia reconocimiento hacia ellas en las miradas.

—Permítame mi querido Maestro, tomar algunas notas. Pero se ríe...

—No, amigo mío, es una risa burlona. Es mucho mejor.

—Pero, bueno, ¿puede decirme si esa risa o esa burla está dirigida a vuestro servidor?

—¿Pues a quién quiere que se la dedique?

—Pero ¿qué le he hecho yo?

—Nada. Me hace usted reír. Vamos a ver, mi querido Enviado muy especial, ha recorrido la tierra y yo no he abandonado mi habitación. Ha traspasado las cosas humanas con el más penetrante de los rayos, analizado las mentes, sopesado los designios, estimado los valores, y no ha sacado gran cosa. Y yo no me he movido, y aquí estoy abrumado por toda la Virtud que debería celebrar en la Academia. Tome... y convenga en que ha llevado usted muy mal su famosa encuesta. ¿Acaso conocé esta obra que se llama el Refugio, y se ocupa de los alquileres? Y ésta que nos afecta más de cerca a nosotros, los hombres de letras, es el Fondo de las viudas, mi querido Señor...

—Perdóneme, Señor, y déjeme tiempo para escribir. Nosotros lo llamamos el Fondo de las viudas de las Gentes de Letras...

—Y el Tutelar para los niños; y la Federación de las Obras Marítimas y el Patronato para la juventud femenina...

—No tan rápido, mi querido Maestro...

—Y sobre todo no olvide a la señorita Maire... Es profesora de dibujo. Desde hace cuarenta años dedica toda su vida a los ciegos enfermos. Los cuida, los alimenta, los viste, los divierte, mantiene las tumbas de sus muertos y, algo admirable, los adiestra y los instruye para cuidarse los unos a los otros. La caridad se convierte en este caso en una virtud que acaba por exigir todos los dones del espíritu. El corazón inventa, la dedicación imagina, y la adivinación de las menores necesidades de esos pobres ciegos unido a la voluntad de suavizar su suerte exige un increíble gasto de inteligencia.

—Debo confesarle, mi querido Maestro, que el *Punto de vista de Sirio* no permite percibir todas las cosas...

—Tendría muchas más que enseñarle... Verá, no hay todavía nada como una vieja Academia para conocer bien las perfecciones que no se encuentran en las calles. No olvide que lo mejor siempre está bastante escondido, y que lo más elevado y máspreciado del mundo es siempre negable.

—Adiós, dijo el Reportero, asciendo al *Compañero de Sirio*. Pero en cuanto esté arriba (o abajo), haré una campaña para que se funde una Academia. Solamente tendremos cuarenta veces sesenta mil butacas, lo que supondrá dos millones y cuatrocientos mil afortunados y cinco o seis mil millones de grandes esperanzas.

El «Miedo a los muertos»

Sin duda el animal no rumia la idea de la muerte. Sólo teme obligado a temer. Desaparecido el peligro, se desvanece la potencia del presentimiento funesto: la muerte pierde el aguijón y deja de desempeñar un papel.

Y es que en la conducta del Animal nada es inútil, nada es desproporcionado. Es en cada instante solamente lo que es. No especula sobre los valores imaginarios, y no se preocupa con preguntas a las que sus medios no le permiten responder.

De ello se deduce que el espectáculo de la muerte de sus semejantes, que, en el momento mismo, puede conmoverle o a veces irritarle, no le produce tormentos ilimitados y no modifica en nada su positivo sistema de existencia. Parece que no posee lo preciso para conservar, mantener y profundizar esa impresión.

Pero en el hombre, dotado de mayor memoria, atención y facultades de combinación o de anticipación de las que le son necesarias, la idea de la muerte,

Prefacio a Sir James George Frazer, *Crainte des Morts* (*Fear of the dead in primitive religion*), trad. de Michel Drucker, Nourry, 1934. Incluido en *Variété III* (1936).

deducida de una experiencia constante y, por otra parte, absolutamente incompatible con el sentimiento del ser y el acto de la consciencia, juega un importante papel en la vida. Esta idea excita al grado más elevado la imaginación a la que desafía. No sabemos qué sería de la humanidad si la potencia, la perpetua inminencia de la muerte, en suma, *la vitalidad de la idea de la muerte*, disminuyeran. *Nuestra vida organizada según las singulares propiedades de la idea de la muerte.*

La idea de la muerte es la instancia de las leyes, la madre de las religiones, el agente secreto o terriblemente manifiesto de la política, el excitante esencial de la gloria y de los grandes amores, el origen de gran cantidad de búsquedas y de meditaciones.

La antigua creencia de que los muertos no están muertos, o no están del todo muertos, figura entre los productos más extraños de la irritación de la mente humana ante esta idea (o mejor ante esa necesidad de idea que nos impone la constatación de la muerte de los otros).

El tema de la obra de Sir James Frazer: *El miedo a los muertos* es la búsqueda de las formas primitivas de esta convicción (que no puede expresarse, como acabo de hacerlo, más que en términos contradictorios).

«Los hombres, en su mayoría, creen que la muerte no abole su existencia consciente, sino que ésta continúa durante una duración indeterminada o infinita, después de que la endeble envoltura corporal que esta conciencia había alojado durante un tiempo queda reducida a polvo.»

Tal es la proposición inicial de la que procede el propósito del autor, que es la de representarnos, por medio de una serie de ejemplos, lo que podríamos llamar la política de los primitivos en sus relaciones con los espíritus de los muertos.

Sir James nos muestra que los no civilizados sienten respecto a los muertos todos los sentimientos que el hombre puede experimentar respecto a las criaturas vivientes: en unos predomina el miedo; en otros, el interés; en algunos, el afecto. En estos últimos se establece una especie de familiaridad entre los muertos y los vivos de una familia. A los padres muertos no se les teme; sus cadáveres se entierran en la casa, y se espera que sus almas se reencarnen, algún día, en un niño nacido bajo el techo familiar.

Otras poblaciones intentan explotar a los espíritus, obtener sus ayuda o su favor en los trabajos agrícolas o bien en las empresas de caza o de pesca. A veces se esfuerzan en sacar de ellos algunos oráculos.

Sucede a menudo que se les imputan fenómenos accidentales y funestos: hambrunas, sequías, ataques de locura, temblores de tierra son puestos en su haber: lo mismo que nosotros adjudicamos a veces esos terribles acontecimientos a las manchas del sol.

Pero los males de los que se acusa con mayor frecuencia a los espíritus son la enfermedad y la muerte.

Todas esas creencias engendran una cantidad correspondiente de ritos.

Este libro, aunque cargado y penetrado de una prodigiosa erudición, y podría decirse tejido de hechos, es el de un gran artista. Su sabia simplicidad es el fruto de un trabajo exquisito. Nada más sutil que el paso casi insensible —análogo a una modulación— de una creencia a otra, apenas diferente, pero que se observa a miles de millas de la primera, como si la distancia y la ausencia de toda comunicación permitieran constatar mediante la similitud de las producciones psicológicas cierta identidad de la naturaleza humana.

Poco a poco se dibuja en el pensamiento del lector de *El Miedo a los muertos* la idea extrañamente poética

de una etnografía de las almas en pena, una ciencia y una estadística demográfica de los fantasmas que flotan por millones o miles de millones sobre el globo, tras tantos siglos muriendo. De la Melanesia a Madagascar, de Nigeria a Colombia, cada pueblo primitivo teme, evoca, alimenta y utiliza a sus difuntos; mantiene un comercio con ellos: les adjudica un papel positivo en la vida, los sufre como a parásitos, los acoge como huéspedes más o menos deseables, les adjudica necesidades, intenciones y poderes. De ello resultan esa cantidad de atribuciones, de acatamientos y de prácticas que se imponen a los vivos y que el ilustre autor desarrolla e hilvana en su obra según sus analogías y sus contrastes: como sobre un friso intelectual en el que aparecerían cautivos del arte y del conocimiento especímenes de todas las razas humanas, captados en las actitudes que les inspira el sentimiento de la presencia y de la potencia de los desaparecidos.

Una pequeña carta sobre los mitos

Una dama, mi querida amiga, una dama completamente desconocida, me escribe y me interroga, en una carta muy larga y pasablemente cariñosa sobre muchos puntos diferentes fingiendo creer que puedo liberar de ellos a su mente.

Se inquieta en mí de Dios y del amor; si tengo fe en el uno y en el otro; querría saber si la poesía pura es mortal para el sentimiento y me pregunta si me dedico al análisis de mis sueños, como se hace en Europa central donde no existe persona bien nacida que, cada mañana, no deje de retirar de sus propios abismos algunas enormidades abismales, algunos pulpos de forma obscena que se sorprende de haber alimentado.

He podido instruirla y tranquilizarla sobre todo ello y varias dudas más sin demasiado esfuerzo. No tengo grandes luces pero no se necesitan muchas para los grandes temas. Además el tono es lo importante: cierta gracia apacigua, cierto giro excita, algunos beneplácitos

Introducción a Maurice de Guérin, *Poèmes en prose*, Blaizot, 1928. Reeditado en *Nouvelle Revue Française*, n.º 184, 1-1-1929, pp. 5-13. Incluido en *Variété II* (1929) y en *Œuvres*, tomo D, *Variété-premier volume* (1934).

extravían en su placer al alma tierna que lee, y que no pide que se le responda —pues significaría terminar el juego y quitar la vida al pretexto— tanto como ser interrogada ella misma.

En todo caso me he visto sumamente complicado en una dificultad concreta y particular, de esas de las que uno no puede deshacerse sin mucha lectura y reflexiones.

La lectura me pesa; sólo la escritura la excede un poco más en mi paciencia. Sólo valgo para inventar lo que necesito sobre la marcha. Soy un miserable Robinson en una isla de carne y de espíritu, rodeado por todas partes de ignorancia, y me fabrico groseramente mis utensilios y mis artes. A veces me aplaudo por ser tan pobre y tan incapaz con los tesoros del conocimiento acumulado. Soy pobre, pero soy rey, y, como Robinson, solamente reino sobre mis monos y sobre mis loros interiores; pero, al fin y al cabo, es reinar... Realmente creo que nuestros padres han leído demasiado y que nuestros cerebros están hechos de una pasta gris de libros...

Vuelvo a mi preguntona, a la que he dejado suspendida un instante en algún clavo de la duración. Esa mujer sin rostro, de quien solamente conozco el perfume de su papel (y ese fuerte perfume me produce una idea de náusea) pone por último una sorprendente insistencia en hacer que me explique sobre los mitos y sobre la ciencia de los mitos, de los que quiere que le hable a toda costa, y de los que no sé más que lo que quiero. No adivino porqué le importan.

Si hubiera sido de usted, mi sencilla y prudente amiga, y si su curiosidad sobre este punto hubiera intentado irritar a mi pereza, nunca habría extraído de mi cabeza otra cosa que puras bromas, la mayoría de ellas impuras, y el resto ligeras. Entre personas que se conocen por esencia —como sucede entre usted y yo ¡ay!— lo único que cuenta es esa relación misteriosa de

los seres mismos; las palabras no cuentan, los actos no son nada...

Corazón mío, puesto que he llegado a responder a esta fragante indeterminada —Dios sabe porqué le he respondido y qué oscuras esperanzas, qué sospechas de dulces riesgos me han seducido para escribirle—, le transmitiré a usted misma la instancia de lo que he imaginado para ella. Se trataba de fingir conocimientos que no tengo y de los que no me hacen sentir celoso quienes los poseen. ¡Afortunados quienes los tienen! Pero por muy sólidos que sean, ¡infortunados si se apoyan en ellos!

Ante todo debo confesarle que, llegado el momento de aplicar mi esfuerzo a concebir el mundo de los mitos, he sentido mi mente reacia; la he presionado, he forzado su tedio y sus resistencias y, dado que retrocedía ante mi presión, volviendo la mirada hacia lo que ama, anhelando lo que hace mejor, cuyos atractivos me pintaba vívidamente, la he lanzado encolerizado en medio de todos los monstruos, en la confusión de todos los dioses, de los demonios, de los héroes, de las especies horribles y de todas esas criaturas de los hombres antiguos, quienes dedicaban su filosofía a poblar el universo con tanto ardor como posteriormente nosotros dedicamos la nuestra a vaciarlo de toda vida. Nuestros ancestros se acoplaban en sus tinieblas a todo enigma, haciéndole extraños hijos.

No sabía orientarme en mi desorden, a qué aferrarme para colocar mi comienzo y desarrollar los vagos pensamientos que el tumulto de las imágenes y de los recuerdos, el número de los nombres, la mezcla de las hipótesis, destruían en mí ante mi propósito.

Mi pluma punteaba sobre el papel, mi mano izquierda atormentaba la cara, mis ojos se pintaban con excesiva nitidez un objeto bien iluminado, y sabía demasiado bien que no tenía ninguna necesidad de escribir. A

continuación, esta pluma que mataba el tiempo haciendo rayitas, se puso por sí misma a esbozar formas barrocas, peces espantosos, pulpos completamente desgredados de rúbricas demasiado fáciles y fluidas... Engendraba los *mitos* que fluían de mi espera en la duración, en tanto que mi alma, que casi no veía lo que mi mano creaba ante ella, erraba como una sonámbula entre los sombríos muros imaginarios o los teatros submarinos ¡del acuario de Mónaco!

¿Quién sabe, pensé, si lo real en esas formas innumerables no es tan arbitrario, tan gratuito, como esos arabescos animales? Cuando sueño e invento sin remisión, ¿no soy acaso... la naturaleza? —Con tal que la pluma toque el papel, que esté cargada de tinta, que me aburra, que me olvide— ¡estoy creando! Una palabra que se presente al azar se hace un destino infinito, da impulso a órganos de frase, y la frase exige otra que la habría precedido; y desea un pasado que alumbra para nacer... ¡después de haber aparecido! Esas curvas, esas volutas, esos tentáculos, esos palpos, esas patas y apéndices que tejo en estas páginas, ¿no hace la naturaleza a su manera lo mismo en sus juegos, cuando prodiga, transforma, estropea, olvida y reencuentra tantas posibilidades y figuras de vida en medio de los rayos y de los átomos en lo que se esponja y enreda todo lo posible y lo inconcebible?

El espíritu lo intenta de todos modos. Pero además se crece sobre la naturaleza; y no solamente crea, como acostumbra hacer, añade el hacer como que crea. Hace de la mentira verdad; y puesto que la vida o la realidad se limita a proliferar en el instante, se ha forjado el mito de los mitos, lo indefinido del mito: el *Tiempo*...

Y de este modo finalmente llegué a mi tema e hice una teoría para la dama invisible y tierna: ¡Dama, le dije, oh *Mito!* *Mito* es el nombre de todo lo que no existe y solamente subsiste teniendo la palabra por

motivo. No hay discurso tan oscuro, cuento tan extraño, conversación tan incoherente que no podamos darle un sentido. Existe siempre una suposición que da sentido al lenguaje más extraño.

Suponga ahora que varios relatos sobre el mismo tema, o diferentes informes del mismo acontecimiento, le llegan a través de libros o de personas que no coinciden entre sí aun cuando sean igualmente dignos de confianza. Decir que no coinciden entre sí equivale a decir que su simultánea diversidad compone un monstruo, su competencia procrea una quimera... Pero un monstruo o una quimera, que no son viables en la realidad, se encuentran a sus anchas en la vaguedad de las mentes. Una combinación de la mujer y del pez es una sirena, y la forma de una sirena se hace aceptar sin dificultad. Pero ¿es posible una sirena viviente? No estoy en absoluto convencido de que seamos tan expertos en las ciencias de la vida para poder denegar la vida a las sirenas por una razón demostrativa. Tendríamos que recurrir a la anatomía y la fisiología para oponerles algo más que este hecho: ¡los modernos no la han pescado nunca!

Lo que desaparece por algo más de precisión es un mito: ustedes verán cómo mueren los mitos y se empobrecen indefinidamente la fauna de las cosas vagas y de las ideas... bajo el rigor de la mirada, y bajo los golpes múltiples y convergentes de las preguntas y de los interrogantes categóricos con los que se arma por todas partes la mente vigilante. Los mitos se descomponen ante la luz que produce en nosotros la presencia combinada de nuestro cuerpo y de nuestro sentido máximo.

Observen cómo la pesadilla compone en un drama todopoderoso una diversidad de sensaciones independientes que nos agitan durante el sueño. Una mano queda cogida bajo el cuerpo; un pie, que se ha descu-

bierto y liberado de las mantas, se enfría alejado del resto del durmiente; transeúntes matinales vociferan al alba en la calle; el estómago vacío se despereza y las entrañas fermentan; algún destello del gran sol naciente inquieta vagamente a la retina a través de los párpados cerrados... Tantos datos separados e incoherentes; y *todavía nadie* para reducirlos a ellos mismos y al mundo conocido, para organizarlos, retener unos, desechar otros, ordenar sus valores y permitirnos pasar más allá. Pero todos juntos son como condiciones iguales, que deben ser igualmente satisfechas. El resultado es una creación original, absurda, incompatible con la continuación de la vida, todopoderosa, pavorosa, *que en sí misma carece de ningún principio de fin, de salida, de límite...* Así sucede en los pormenores de la vigilia, pero con menos unidad. Toda la historia del pensamiento no es otra cosa que el juego de una infinidad de pequeñas pesadillas con grandes consecuencias, mientras que en los sueños se trata de grandes pesadillas de consecuencias muy cortas y muy débiles.

Todo nuestro lenguaje está compuesto de sueños pequeños y breves; lo hermoso es que a veces formamos pensamientos extrañamente justos y maravillosamente razonables.

En realidad, hay en nosotros tantos mitos y tan familiares que es casi imposible separar claramente de nuestra mente algo que no lo sea. Ni siquiera podemos hablar sin continuar mitificando, ¿y acaso no estoy en este instante haciendo el mito del mito para responder al capricho de un mito?

Sí, no sé qué hacer para salir de lo que no es, ¡almas mías! La palabra prolifera en nosotros y prolifera en todo de tal manera que no sabemos cómo arreglárnoslas para abstraernos de las imaginaciones en las que nada sucede...

Piensen que mañana es un mito, que el universo es uno; que el número, que el amor, que lo real lo mismo

que el infinito, que la justicia, el pueblo, la poesía... la propia tierra ¡son mitos! Y el mismo polo lo es, pues aquellos que pretenden haber sido sólo han pensado estar por razones que son indivisibles de la palabra...

Olvidaba todo el pasado... Toda la historia está hecha únicamente de pensamientos a los cuales añadimos ese valor esencialmente mítico de representar lo que fue. Cada instante cae a cada instante en lo imaginario y, apenas hemos muerto, acudimos a unirnos a la velocidad de la luz con los centauros y los ángeles... ¡Qué digo! ¡Apenas volvemos la espalda, apenas desaparecemos de la vista, la opinión hace de nosotros lo que puede!

Vuelvo a la historia. ¡Cómo se vuelve insensiblemente sueño a medida que se aleja del presente! Muy cerca de nosotros los mitos aparecen todavía moderados, entorpecidos por textos no increíbles, por vestigios materiales que moderan un poco nuestra fantasía. Pero franqueados tres o cuatro mil años antes de nuestro nacimiento, tenemos plena libertad. Por último, en el vacío del mito del tiempo puro, y virgen de cualquier cosa con algún parecido a aquello que nos afecta, la mente —solamente segura de que ha habido *algo*, obligada por su necesidad esencial a suponer un antecedente, «causas», soportes a lo que es, o a lo que ella es— pone en el mundo épocas, Estados, acontecimientos, seres, principios, imágenes o historias sucesivamente más ingenuas, que llevan a soñar o que se reducen fácilmente a esa cosmología tan sincera de los hindúes, cuando situaban la Tierra, para poder sostenerla en el espacio, sobre el lomo de un enorme elefante; este animal estaba montado sobre una tortuga que era a su vez transportada por un mar contenido en una especie de vaso...

El filósofo más profundo, el físico mejor armado, el geómetra mejor provisto de esos medios que Laplace llamaba pomposamente «los recursos del más sublime análisis», no pueden ni saben hacer otra cosa.

Por eso un día me encontré escribiendo: ¡En el principio fue la Fábula!

Lo que equivale a decir que todo origen, toda aurora de las cosas, es de la misma sustancia que las canciones y los cuentos en torno a la cuna...

Es una especie de ley absoluta el que en todas partes, en todos los lugares, en todo periodo de la civilización, en toda creencia, mediante cualquier disciplina, y bajo todas las relaciones —lo falso soporta a lo verdadero; lo verdadero se adjudica a lo falso como ancestro, como causa, como autor, como origen y como fin, sin excepción, sin remedio—, y lo verdadero engendra lo falso de lo que exige haber sido engendrado él mismo. Toda antigüedad, toda causalidad, todo principio de las cosas son invenciones fabulosas y obedecen a leyes simples.

¿Qué sería entonces de nosotros sin la ayuda de aquello que no existe? Poca cosa, y nuestras mentes desocupadas languidecerían si las fábulas, los engaños, las abstracciones, las creencias y los monstruos, las hipótesis y los pretendidos problemas de la metafísica no poblaran de seres o de imágenes sin objeto nuestras profundidades y nuestras tinieblas naturales.

Los mitos son las almas de nuestros actos y de nuestros amores. Solamente podemos actuar moviéndonos hacia un fantasma. Solamente podemos amar lo que nosotros creamos.

Y éste es, querida mía, casi todo mi discurso a la mujer sin cuerpo, de la que temo —y no me disgusta— que pueda sentirse celosa. Le ahorro algunas frases brillantes que me parecieron oportunas para consumir estos planteamientos.

En los últimos instantes añadía un poco de poesía a la carta. No se puede dejar a una dama abandonada a simples ideas; hay que dorarle la despedida. Así que me permití decirle a mi desconocida que la aurora y la

noche de los tiempos, semejantes a los de una hermosa jornada en la que aparecen encantados e iluminados por el sol muy bajo en el horizonte, se colorean, se llenan de milagros. Lo mismo que la luz casi rasa crea para el ojo humano goces prodigiosos, desfiladeros de magia, de transmutaciones ideales, de formas enormes sostenidas y desarrolladas en la altitud, figuras de otros mundos, moradas ardientes de rocas de oro, en lagos demasiado puros, tronos, grutas errantes, infiernos superiores, espectáculos maravillosos; y al igual que esos deslumbrantes lugares privilegiados, esos fantasmas, esos monstruos y esas deidades aéreas se desintegran en vapor y en descompuestas irradiaciones, lo mismo sucede con todos los dioses y con nuestros ídolos incluso abstractos: lo que fue, lo que será, lo que se forma lejos de nosotros. Es posible que lo que pide nuestra mente, los orígenes que reclama, la sucesión y el desenlace que ansía, no los extraiga ni los experimente por sí misma; separada de la experiencia, aislada de las obligaciones que le impone el contacto directo, engendra lo preciso según su único criterio.

Se retracta en sí, emite lo extraordinario. Hace que resplandezcan en sus menores accidentes creaciones sobrenaturales. En tal estado, se sirve de todo lo que es; un quiproquo, un malentendido, un retruécano, la fecundan. Llama ciencias y artes a su potencia para dar a sus fantasmagorías una precisión, una duración, una consistencia e incluso un rigor del que ella misma se sorprende; ¡abrumada en ocasiones!

Adiós, querida; iba a volver al tema del amor.

LA BALSA DE LA MEDUSA

- 1 Immanuel Kant
Primera introducción a la «Crítica del Juicio»
- 2 Konrad Fiedler, *Escritos sobre arte*
- 3 Valeriano Bozal
Mímesis: las imágenes y las cosas
- 4 Paul Valéry
Escritos sobre Leonardo da Vinci
- 5 Felipe Martínez Marzoa
Desconocida raíz común
(*Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*)
- 6 F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*
- 7 Aloïs Riegl
El culto moderno a los monumentos
- 8 Galvano della Volpe, *Historia del gusto*
- 9 F. Antal
Rafael entre el clasicismo y el manierismo
- 10 A. von Hildebrand
El problema de la forma en la obra de arte
- 11 L. Pareyson, *Conversaciones de estética*
- 12 Francisca Pérez Carreño
Los placeres del parecido - Icono y representación
- 13 Plinio, *Textos de Historia del Arte*
(edición de Esperanza Torrego)
- 14 F. M. Cornford, *Platón y Parménides*
- 15 Edgar de Bruyne
La estética de la Edad Media
- 16 Folke Nordström
Goya, Saturno y melancolía
- 17 Carlos Thiebaut, *Cabe Aristóteles*
- 18 Paul Valéry, *La idea fija*
- 19 F. Antal, *Estudios sobre Fuseli*
- 20 R. Assunto
Naturaleza y razón en la estética del setecientos
- 21 M. Calvesi, *La metafísica esclarecida*
- 22 Charles Baudelaire, Edgar Allan Poe
- 23 K. Kraus, *Escritos*
- 24 F. Rossenzweig, *El nuevo pensamiento*

- 25 Charles Baudelaire
Lo cómico y la caricatura
- 26 Isidoro Reguera, *La lógica kantiana*
- 27 Edward Timms, *Karl Kraus*
- 28 M. Cacciari, *El ángel necesario*
- 29 J. M. González García
La máquina burocrática
(*Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*)
- 30 Nelson Goodman
Maneras de hacer mundos
- 31 Rainer Warning (ed.)
Estética de la recepción
- 32 Rosario Assunto
La antigüedad como futuro
- 33 Remo Bodei
Hölderlin: la filosofía y lo trágico
- 34 AA. VV.
Estudios sobre la "Crítica del Juicio"
- 35 C. Thiebaut
Historia del nombrar
- 36 Javier Arnaldo
Estilo y naturaleza
(*La obra de arte en el romanticismo alemán*)
- 37 Joseph Addison
Los placeres de la imaginación y otros ensayos de The Spectator
- 38 Muchael Baxandall
Giotto y los oradores
- 39 Paul Valéry
Teoría poética y estética
- 40 Max Kommerell
Lessing y Aristóteles
- 41 E. Levinas
Ética e infinito.
- 42 S. Givone
Desencanto del mundo y pensamiento trágico.
- 43 F. Martínez Marzoa
Cálculo y ser. Aproximación a Leibniz.
- 44 P. Cezanne
Correspondencia.
- 45 E. R. Curtius
El espíritu francés en el siglo XX. I.
- 46 E. R. Curtius
El espíritu francés en el siglo XX. II.

- 47 V. Bozal
Los primeros diez años. 1900-1910, los orígenes del arte contemporáneo.
- 48 R. Musil
Ensayos y conferencias
- 49 J. A. Ramírez
Arte y Arquitectura en la época del capitalismo triunfante
- 50 F. Martínez Marzoa
De Kant a Hölderlin
- 51 David Frisby
Fragmentos de la modernidad
- 52 Aloïs Riegl
El arte industrial tardorromano
- 53 Estrella de Diego
El andrógino sexuado
- 54 Carl Gustav Carus
Cartas y anotaciones sobre la pintura de paisaje
- 55 J. L. Villacañas
Tragedia y teodicea de la historia
- 56 Champfleury
Su mirada y la de Baudelaire
- 57 J. Neubauer
La emancipación de la música
- 58 Peter Szondi
Poética y filosofía de la historia I
- 59 A. Wellmer
Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad
- 60 Carlos Piera
Contrariedades del sujeto
- 61 K. Löwith
Mi vida en Alemania antes y después de 1933
- 62 P. Valéry
Estudios filosóficos
- 63 H. F. Frankel
Poesía y filosofía de la Grecia arcaica
- 64 M. Nussbaum
La fragilidad del bien
- 65 B. J. Gallardo
Diccionario crítico burlesco
- 66 W. Hoffman
Runge: preguntas y respuestas

APRENDIZAJE

1. Mujina, V.

Psicología de la edad preescolar.

2. Huerta, E., y Matamala, A.

Programa de reeducación para dificultades en la escritura.

Manual para el reeducador, maestro y padres.

3. Huerta, E., y Matamala, A.

Programa de reeducación para dificultades en la escritura.

Cuaderno 1: Discriminación de fonemas y grafemas en palabras con sílabas directas.

4. Huerta, E., y Matamala, A.

Programa de reeducación para dificultades en la escritura.

Cuaderno 2: Aprendizaje de sílabas cerradas.

5. Huerta, E., y Matamala, A.

Programa de reeducación para dificultades en la escritura.

Cuaderno 3: Aprendizaje de grupos consonánticos.

6. Huerta, E., y Matamala, A.

Programa de reeducación para dificultades en la escritura.

Cuaderno 4: Fichero de ortografía visual:

100 palabras fundamentales.

7. Huerta, E., y Matamala, A.

Programa de reeducación para dificultades en la escritura.

Cuaderno 5: Nivel avanzado.

8. Schaffer, H. R.

El desarrollo de la sociabilidad.

9. Kamii, C.

El número en la educación preescolar y jardín de infancia.

10. Cervera, M., y Feliú, H.

Asesoramiento familiar de educación infantil.

11. Taylor, A., y W. Sluckin

Introducción a la psicología.

12. Kamii, C., y De Vries, Rh.

La Teoría de Piaget y la educación preescolar.

13. Luria, A. R.

Conciencia y lenguaje.

14. De Ketele, J. M.

Observar para educar: la observación y la evaluación en la práctica educativa.

15. S. Psicopedagógicos M. de Sant Boil y Sant Just Desvern
*Evaluación y seguimiento en parvulario y ciclo inicial:
pautas de la observación.*
16. Perret-Clemon, A. N.
La construcción de la inteligencia en la interacción social.
17. Flavell, J. H.
El desarrollo cognitivo.
18. Toro, J., y Cervera, M.
T.A.L.E. (Test de aprendizaje de la lectoescritura). Incluye material.
19. Milaret, G.
Las matemáticas: cómo se aprenden, cómo se enseñan.
20. Benlloch, M.
Por un aprendizaje constructivista de las ciencias.
21. Schaffer, H. R.
El mundo social del niño.
22. Elkonin, D. B.
Psicología del juego.
23. Brunet, O., y Lezine, I.
*El desarrollo psicológico de la primera infancia.
(Manual para el seguimiento del desarrollo infantil
desde el nacimiento hasta los seis años.)*
24. Jaulin-Mannoni, Francine
La reeducación del razonamiento matemático.
25. Rivière, Angel
La psicología de Vygotski.
26. Lautrey, Jacques
Clase social, medio familiar e inteligencia.
27. Graves, Norman J.
La enseñanza de la geografía.
28. Delval, Juan
La psicología en la escuela.
29. Kamii, C.
El niño reinventa la aritmética.
30. Pozo, J. I.
Aprendizaje de la ciencia y pensamiento causal.
31. Rogers, C.
Psicología social de la enseñanza.
32. Christensen, A. L.
El diagnóstico neuropsicológico de Luria.
33. Toesca, Y.
El niño de 2 a 10 años.

34. Tough, J.
El lenguaje oral en la escuela.
35. Wallon, H.
Psicología y educación del niño.
36. Varios
Psicología y Educación. Realizaciones y tendencias en la investigación y en la práctica.
Actas II Jornadas Internacionales de Psicología y Educación.
37. Levine, R. A., y White, M. I.
El hecho humano.
38. Nikitin, B.
Juegos inteligentes.
La construcción temprana de la mente a través del juego.
39. Doumanis, M.
Prácticas educativas maternas en entornos rurales y urbanos.
40. Kamii, C., y De Vries, R.
Juegos colectivos en la primera enseñanza.
Implicaciones de la teoría de Piaget.
41. Equipo de Asesoramiento Psicopedagógico de Terrassa
Pruebas pedagógicas graduadas para preescolar y ciclo inicial. Manual.
42. Baroody, A. J.
El pensamiento matemático de los niños. Un marco evolutivo para maestros de preescolar, ciclo inicial y educación especial.
43. Wallace, Belle
La educación de los niños más capaces.
Programas y recursos didácticos para la escuela.
44. Duckworth, E.
Cómo tener ideas maravillosas y otros ensayos sobre cómo enseñar y aprender.
45. Schaffer, H. R.
Interacción y socialización.
46. Smith, C. B., y Dahl, K. L.
La enseñanza de la lectoescritura: un enfoque interactivo.
47. Carretero, M.; Asensio, Miquel, y Pozo, J. I.
La enseñanza de las ciencias sociales.
48. Maza Gómez, C.
Sumar y restar.
49. Inizan, A.
Cuándo enseñar a leer.
50. Monson, D. L., y McClenathan, D. K.
Crear lectores activos.

51. Johnston, Peter H.
La evaluación de la comprensión lectora.
52. Tough, Joan
Lenguaje, conversación y educación.
53. Meisels, Samuel J., y Wiske, Martha S.
Inventario de Detección Temprana (niños de cuatro a seis años).
54. Meisels, Samuel J.; Atreya, E., y Olson, K. A.
Inventario de Detección Temprana (niños de tres años).
55. White, M., y Pollack, S.
La transición cultural.
56. Condemarín, M., y Chadwick, M.
La enseñanza de la escritura. Bases teóricas y prácticas (Manual).
57. Condemarín, M., y Chadwick, M.
Dame la mano.
Libro de trabajo para los usos de la escritura.
58. Alvermann, D. E.; Dillon, D. R., y O'Brien, D. G.
Discutir para comprender.
59. Harms, T., y Clifford, R.
Escala de valoración del ambiente en la infancia temprana.
60. Baumann, J. F.
La comprensión lectora (cómo trabajar la idea principal en el aula).
61. Fernández Enguita, M.
Juntos pero no revueltos.
Ensayos en torno a la reforma de la educación.
62. Smith, F.
Para darle sentido a la lectura.
63. Condemarín, M., y Milicic, N.
Test de Cloze. Aplicaciones Psicopedagógicas.
64. Seddon, J. M.; Kress, R. A., y Pikulski, J.
Técnicas de evaluación informal de la lectura. Un enfoque cualitativo de evaluación para utilizar en el aula.
65. Heimlich, J. E., y Pittelman, S. D.
Los mapas semánticos. Estrategias de aplicación en el aula.
66. Bagbhan, M.
La adquisición precoz de la lectura y la escritura (de 0 a 3 años).
67. Auzías, M.
Niños diestros niños zurdos.
68. García Sánchez, J. N.; Cantón Mayo, I., y García Solís, M.
Cómo intervenir en la escuela. Guía para profesores.
69. Huerta, E., y Matamala, A.
Programa de estimulación de la comprensión lectora. Manual.

70. Huerta, E., y Matamala, A.
Programa de estimulación de la comprensión lectora. Cuaderno 1.
71. Huerta, E., y Matamala, A.
Programa de estimulación de la comprensión lectora. Cuaderno 2.
72. Alvarez, M.; Alvarez, A.; Cañas, A.; Jiménez, S., y Petit, M. J.
Desarrollo de las habilidades sociales en niños de 3-6 años.
73. Cooper, D. J.
Cómo mejorar la comprensión lectora.
74. Vygotski, L. S.
Obras escogidas. Tomo I.
75. Fredericks, A. D., y Taylor, D.
Los padres y la lectura. Un programa de trabajo.
76. Lloréns Molina, J. A.
Comenzando a aprender química. Ideas para el diseño curricular.
77. Saegesser, F.
Los juegos de simulación en la escuela.
78. Maza Gómez, C.
Multiplicar y dividir.
A través de la resolución de problemas.
79. Cervera, M.; Toro, J.; Gratacós, M. L.; de la Osa, N., y Pons, M. D.
TALEC Test d'anàlisi de lectura i escriptura en català.
80. Gagné, E. D.
La psicología cognitiva del aprendizaje escolar.
81. Cataldo, C. Z.
Aprendiendo a ser padres.
82. Manga, D., y Ramos, F.
Neuropsicología en la edad escolar.
83. Krasny Brown, L.
Cómo utilizar bien los medios de comunicación.
84. Kamii, C.
Reinventando la aritmética II.
85. Macnab, D. S., y Cummine, J. A.
La enseñanza de las matemáticas de 11 a 16.
86. Urie Bronfenbrenner
La educación de los niños en dos culturas:
Comparaciones entre los Estados Unidos y la ex-Unión Soviética.
87. John H. Flavell
El desarrollo cognitivo (Nueva edición revisada)

88. Stephen von Tetzchner y Harald Martinsen
*Introducción a la enseñanza de signos y al uso de ayudas
técnicas para la comunicación*

89. A. Whimbey y J. Lochhead
Comprender y resolver problemas

90. Remi Brissiaud
*El aprendizaje del cálculo. Más allá de Piaget
y de la teoría de los conjuntos*

VISOR, LITERATURA Y DEBATE CRÍTICO

1. Ensayos críticos sobre la literatura europea

E. R. Curtius

2. Documentos de cultura, documentos de barbarie

F. Jameson

3. Maneras trágicas de matar a una mujer

N. Loraux

4. La resistencia a la teoría

Paul de Man

5. Después de la nueva crítica

F. Lentricchia

6. La diferencia novelesca. Lectura irónica de la ficción

G. Díaz-Migoyo

7. Crítica práctica

I. A. Richards

8. El relato especular

Lucien Dällenbach

9. La época de los banquetes

Roger Shattuck

10. Teoría hermenéutica y literatura

José Manuel Cuesta Abad

11. El ángel del hogar: Galdós y la ideología de la domesticidad en España

Bridget A. Aldaraca

12. Interpretación y diferencia

Alberto Moreiras

13. El romanticismo: Tradición y revolución

M. H. Abrams

14. Al margen del discurso

Barbara Herrnstein Smith

15. Teoría de la crítica

Murray Krieger

VISOR, LINGÜÍSTICA Y CONOCIMIENTO

- 1. Curso de Semántica**
J. R. Hurford y B. Heasley
- 2. El lenguaje y los problemas del conocimiento**
N. Chomsky
- 3. Sobre el poder y la ideología**
N. Chomsky
- 4. La lingüística de la escritura**
Culler - Derrida - Fish - Jameson...
- 5. La fonología en el siglo xx**
S. Anderson
- 6. Lenguas del mundo**
J. C. Moreno Cabrera
- 7. Panorama de la lingüística moderna I.
Teoría lingüística: Fundamentos**
Frederick J. Newmeyer (Comp.)
- 8. La semántica de Davidson. Una introducción crítica**
Manuel Hernández Iglesias
- 9. Introducción a la lingüística computacional**
Ralph Grishman
- 10. Panorama de la lingüística moderna II.
Teoría lingüística: Extensiones e implicaciones**
Frederick J. Newmeyer (Comp.)
- 11. La estructura silábica y el acento en español.
Análisis no lineal**
James W. Harris
- 12. Situaciones y actitudes**
Jon Barwise y John Perry
- 13. Más allá de la letra**
Israel Scheffler
- 14. La adquisición de las lenguas extranjeras**
Juana Muñoz Licerias
- 15. Introducción a la neurolingüística
y al estudio de los trastornos del lenguaje**
David Caplan

16. Panorama de la lingüística moderna III.
El lenguaje: aspectos psicológicos y biológicos
Frederick J. Newmeyer (Comp.)

17. Panorama de la lingüística moderna IV.
El lenguaje: contexto socio-cultural
Frederick J. Newmeyer (Comp.)

18. La razón como lenguaje
Cristina Lafont

Descartes y Bergson, los dos filósofos más importantes de la historia del pensamiento francés, ocuparon a Valéry en diversas ocasiones. El poeta aborda las ideas filosóficas con puntos de vista originales, al margen de las convenciones académicas, en la reflexión de un pensamiento vivo, agudo y riguroso. Con Bergson y Descartes, los problemas planteados por la ciencia, el papel que juega el cuerpo, los temas morales..., lo que muchas veces se ha considerado el «materialismo» de Valéry. Textos fundamentales para comprender su modo de pensar. También la naturaleza de su poesía.

La filosofía fue siempre centro de atención de Paul Valéry (1871-1945), que se ocupó del pensamiento filosófico en ocasiones muy diversas: introducciones, artículos, discursos... Descartes y Bergson, pero también los problemas filosóficos que plantea la ciencia, cuestiones morales, el mito, son algunos de los asuntos que abordó y que recogemos aquí en la edición de unos textos, muchos de ellos publicados por primera vez en castellano.

Estudios filosóficos, que sigue la edición de *Œuvres I*, establecida y anotada por Jean Hytier, es el cuarto de los volúmenes de ensayos en prosa de Valéry que aparece en *La balsa de la Medusa*. Tras *Escritos sobre Leonardo da Vinci*, *La idea fija* y *Teoría poética y estética*. Próximamente se publicarán sus estudios literarios, con los que se ofrecerá la edición completa de los ensayos en prosa del poeta.

La balsa de la Medusa (Últimos títulos)

- 38 Michael Baxandall
Giotto y los oradores
- 39 Paul Valéry
Teoría poética y estética
- 40 Max Kommerell
Lessing y Aristóteles
- 41 E. Levinas
Ética e infinito.
- 42 S. Givone
Desencanto del mundo y pensamiento trágico.
- 43 F. Martínez Marzoa
Cálculo y ser. Aproximación a Leibniz.
- 44 P. Cézanne
Correspondencia.
- 45 E. R. Curtius
El espíritu francés en el siglo XX. I.
- 46 E. R. Curtius
El espíritu francés en el siglo XX. II.
- 47 V. Bozal
Los primeros diez años. 1900-1910, los orígenes del arte contemporáneo.
- 48 R. Musil
Ensayos y conferencias
- 49 J. A. Ramírez
Arte y Arquitectura en la época del capitalismo triunfante
- 50 F. Martínez Marzoa
De Kant a Hölderlin
- 51 David Frisby
Fragmentos de la modernidad
- 52 Aloïs Riegl
El arte industrial tardorromano
- 53 Estrella de Diego
El andrógino sexuado
- 54 Carl Gustav Carus
Cartas y anotaciones sobre la pintura de paisaje
- 55 J. L. Villacañas
Tragedia y teodicea de la historia
- 56 Champfleury
Su mirada y la de Baudelaire
- 57 J. Neubauer
La emancipación de la música
- 58 Peter Szondi
Poética y filosofía de la historia I
- 59 A. Wellmer
Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad
- 60 Carlos Piera
Contrariedades del sujeto
- 61 K. Löwith
Mi vida en Alemania antes y después de 1933